ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XV, zeszyt 1 — 1967

STANISŁAW KAMIŃSKI

METODY WSPÓŁCZESNEJ METAFIZYKI

(część I)

Metafizyka to dział filozofii o największych ambicjach. Odgrywa też rzeczywiście w życiu ludzkim wieloraką i niemałą rolę. Przede wszystkim daje rozwiązania najbardziej głęboko zaspokajające teoretyczne zainteresowania człowieka. Stanowi główny element w budowie pełnego i ostatecznie uzasadnionego poglądu na świat. Tkwi bardziej lub mniej wyraźnie, ale istotnie co najmniej w zewnętrznej bazie wszystkich nauk. A wreszcie pełni doniosłe życiowo funkcje pozapoznawcze, będąc formą ludzkiego zachowania się, o ile występuje w nim moment podstawowego wartościowania. Nic więc dziwnego, że ważny okazuje się sposób uprawiania metafizyki. Jego określenie nie przychodzi jednak łatwo. Wielka jest bowiem osobliwość poznawcza metafizyki i rozmaitość jej ujęć. Wieloznaczny status epistemologiczny naraża ją na niemałe podejrzenia i chyba największe ze wszystkich typów wiedzy — trudności. Tak rodzi się i urasta dziś do wyjątkowo olbrzymich rozmiarów problem metody metafizyki. Przyczyną tego nie są tylko same wspomniane wyżej rzeczowo-treściowe racje. Ostatnio w ogóle wzmogły się zainteresowania i rygory metodologiczne. Troska o świadomą poprawność postępowania dociekającego przewyższa zapobiegliwość o merytoryczną trafność jego rezultatów. Nie ulega przecież wątpliwości, że z punktu widzenia dalszej pracy badawczej metoda ma większe znaczenie niż same wyniki; rezultaty poznawcze zależą w dużej mierze od sposobu ich zdobywania. Dlatego tyle uwagi poświęca się w metafizyce rozważaniom nad tym, jaką ma być i jak ją należy uprawiać. Stąd też metodologiczna charakterystyka rozmaitych ujęć metafizyki może być najlepszym wprowadzeniem do współczesnej myśli metafizycznej.

Atoli nie wolno zapominać, że mówienie o metafizyce jest również metafizyką [1], a więc nawet metodologiczne uwagi i roztrząsania w tym przedmiocie są mniej lub bardziej uwarunkowane jakąś metafizyką

[1] Por. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, s. 6.

i odbywają się w atmosferze określonej metafizyki. Powoduje to trudności w zachowaniu bezstronności i wszechstronności charakterystyk oraz w przekonującym doprowadzeniu do ostatecznych ocen. Komplikacje te zwiększają się także i przez to, iż współczesność bogata i zmieniająca się oraz wykluczająca należyty do niej dystans stanowi niewdzięczny przedmiot syntetycznych opracowań. Niech przeto śmiałość autora niniejszej próby tłumaczy się przynajmniej zapotrzebowaniem czytelnika, który nawet za cenę pewnych uproszczeń i arbitralności szuka uogólnień jakiejś zwięzłej panoramy metafizycznej myśli współczesnej.

Najwięcej bodajże materiału o charakterze całościowego ujęcia w przedmiocie niniejszego artykułu dostarczają opublikowane wypisy z metafizyki [2]. Zawierają one, obok wybranych tekstów, wstępy i komentarze, w których znajduje się wiele ogólnych informacji na temat uprawiania współczesnej metafizyki. Sprawie tej wprost poświęcono też parę zbiorowych prac, będących bądź problemowymi numerami jakiegoś czasopisma, bądź zbiorami odczytów, które wygłaszano na konferencjach czy nawet przez radio [3]. W języku polskim ukazała się niewielka książeczka T. Czeżowskiego, dająca nawet pewną typologię ujęć metafizyki z uwzględnieniem jej metod [4]. Odnotować wreszcie można kilka osobnych artykułów, zaznajamiających mniej lub bardziej syntetycznie z dzisiejszą metafizyką [5]. Czynią to również wszelkie pozycje dotyczące całej współczesnej filozofii, a przede wszystkim znane wypisy [6] i prace zbiorowe [7] oraz w pewnym stopniu niektóre zwięzłe mono-

2 *A Modern Introduction to Metaphysics*, ed. D. A. Drennen, NY 1962; *Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie*, ed. K. H. Haag, Frankfurt 1963; *Metaphysics*, ed. Ch. A. Baylis, NY 1965; *Metaphysics. Readings and Reappraisals*, ed. W. E. Kennick — M. Lazerowitz, NY 1966.

3 *Métaphysique*, „Rev. Intern. de Philos.", 8 (1954), nr 29; *The Nature of Metaphysics*, ed. D. F. Pears, London — NY 1957; *Prospect for Metaphysics*, ed. I. Ramsey, London 1961; *Essays in Ontology*, The Hague 1963.

4 *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948.

5 H. Meyer, *Zur Ontologie der Gegenwart*, „Philos. Jahrbuch", 65 (1957) 251—293; M. Müller, *Über zwei Grundmöglichkeiten abendlandischer Metaphysik*, „Philos. Jahrbuch", 69 (1961) 1—18; M. Reymond, *Les courants et les représentants principaux de la métaphysique dans la première moitié du XXe siècle*, „Studia Philos.", 12 (1962) 135—173; E. Coreth, *Die Gestalt einer Metaphysik heute*, „Philos. Jahrbuch", 70 (1962—1963) 241—251; S. Breton, *Ontology and Ontologies: the Contemporary Situation*, „Intern. Philos. Quart.", 3 (1963) 339—369.

6 *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczko, Warszawa (1962) 1965; *Filozofia amerykańska*, wyd. J. Krzywicki, Boston 1958; *American Philosophers at Work*, ed. S. Hook, NY 1956; *Anthologie des Philosophes Français contemporains*, Paris 1962; *Philosophy in the Twentieth Century*, I-II, ed. W. Barret — H. D. Aiken, NY 1962; *An Introduction to Modern Philosophy*, ed. A. Castell, NY (1943) 1963; *Readings in Twentieth Century Philosophy*, ed. W. P. Alston — G. Nakhni-

grafie [8]. Reszty materiału dostarczyły teksty i opracowania poszczególnych kierunków metafizyki, a także monografie o metafizykach.

Przedstawienie treści na zapowiedziany temat przybierze następujący tok. Po wprowadzających wyjaśnieniach terminologicznych (§ 1) nastąpi encyklopedyczna charakterystyka sposobów uprawiania metafizyki wedle głównych szkół filozoficznych. Nie zawsze jednak, nawet klasyczni autorzy, mieszczą się w ramach wyraźnie rysującego się nurtu. Trzeba było czasem nieco sztucznie pogrupować metafizyków i ich koncepcje metody filozofowania, aby nie mnożyć zbytnio odrębnych kierunków i zwiększyć syntetyczność obrazu sposobów metafizykowania. Ponadto posłużono się nie nazwami szkół metafizycznych, lecz ogólniejszymi terminami oznaczającymi szkoły filozoficzne. Kierując się takimi zasadami wyróżniono jedynie: filozofię intuicyjno-scjentystyczną (§ 2), filozofię analityczną (§ 3), fenomenologię i egzystencjalizm (§ 4) oraz filozofię perypatetycką (§ 5). Wydaje się, że tego rodzaju oddzielenie nurtów filozofowania pozwoli z jednej strony skondensować i usystematyzować poszczególne ujęcia metod metafizycznych, a z drugiej — uwzględnić w nich moment dynamiczny i w pewnym stopniu ich historyczne osadzenie (zarysować genezę i dziejowe uwarunkowania). Potem zostanie podana próba typologii współczesnych metod metafizyki (§ 6) oraz szkic oceny ich adekwatności dla zdobycia określonej (ze względu na jej funkcje) metafizyki (§ 7).

§ 1. WSTĘPNE WYJAŚNIENIA

Metafizyka jest nazwą, jeśli nie zupełnie wieloznaczną, to przynajmniej posiadającą kilka sensów analogicznych. Pominiemy na razie konieczne dla dalszych rozważań rozróżnienie metafizyki jako czynności,

---

kian, Glencoe 1963; *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. P. Edwards — A. Pap, NY (1957) 1965.

7 *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion*, hrsg. R. Wisser, Tübingen 1960; *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, I-II, ed. M. Farber, Paris 1950 (i po angielsku); *Philosophy in the Mid-Century*, ed. R. Klibansky, Firenze 1958; *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, I-IV, ed. M. F. Sciacca, Milano 1958—1964; *Die Philosophie im 20 Jahrhundert*, hrsg. F. Heinemann, Stuttgart (1959) 1963.

8 I. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern (1947) 1951; H. Duméry, *Regards sur la philosophie contemporaine*, Tournai—Paris 1956; E. Bréhier, *Problemy filozoficzne XX wieku*, tłum. z franc. S. Tazbir, Warszawa 1958; W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart (1952) 1960; J. Ferrater Mora, *Philosophy Today*, NY 1960; A. J. Reck, *Recent American Philosophy*, NY 1964; H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg 1964².

sposobu tej czynności oraz jej wytworów. Aby uświadomić sobie rozmaite znaczenia interesującego nas terminu, trzeba przede wszystkim pamiętać o historycznej modyfikacji tego, co nim oznaczano. Dziś ta rozmaitość jeszcze się powiększyła zarówno ze względu na daleko idącą specyfikację odmian poznania, jak i z powodu świadomego pomnożenia funkcji metafizyki. W tytule artykułu nazwę metafizyka rozumie się bardzo szeroko. Obejmuje ona nie tylko teorię bytu jako bytu, a więc to, co w klasycznej koncepcji filozofii zowie się metafizyką ogólną, lecz także wszelkie teorie fundamentalnej rzeczywistości (od strony jej istnienia w ogóle albo jako kryjącej się głębiej niż zjawiska, lub jako przekraczającej doświadczenie zmysłowe) oraz teorie przedmiotów w ogólnym lub najbardziej podstawowym ich aspekcie, czyli tzw. ontologie w szerokim znaczeniu tego słowa. Chodzi w zasadzie o tzw. filozofię pierwszą, czyli posiadającą prymat wśród dyscyplin filozoficznych. Za taką uchodzi zazwyczaj ontologia. Nie znaczy to jednak, żeby nie mogła nią być także teoria poznania ludzkiego, o ile poznanie traktuje się jako najbardziej podstawowy element rzeczywistości [9], albo teoria języka, gdy problemy językowe mają główne tło ontologiczne. Metafizyką jest przeto studium tego, co najbardziej fundamentalne w istnieniu, poznaniu i jego znakach, a nawet w wyjaśnianiu. Ale samo poznanie zwane metafizycznym również przybiera rozmaite formy, niekiedy nie tylko heterogeniczne, lecz także wręcz wykluczające się nawzajem. Może spełniać surowe rygory naukowości albo odznaczać się daleko idącą swoistością co do racjonalności, empiryczności czy intuicyjności, a nawet stanowić dziedzinę rozmyślań o sensie życia ludzkiego i świata lub reportaż z przeżyć wartościujących. Oczywiście, nie jest to nawet ważne, czy posługujemy się w tych wszystkich przypadkach nazwą metafizyka.

W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na rozmaite funkcje metafizyki. Dla ich względnego uporządkowania wygodnie będzie potraktować metafizykę bardzo osobliwie, mianowicie jako pewną formę zachowania się ludzkiego, ugruntowanego zawsze w ostateczny sposób. Może ono znowu wystąpić jako specyficzna forma egzystencji albo jako określona forma myśli ludzkiej. W pierwszym przypadku metafizyka może pełnić rolę środka ekspresji emocjonalno-etycznej, sposobu adaptacji człowieka do otaczającego go świata oraz stanowić przejaw postaw i dążeń, o ile opierają się one na ostatecznych ocenach. Ten ostatni przejaw przybiera zwykle rozliczne postacie. Natomiast metafizyka jako forma myśli ludzkiej realizuje w zasadzie funkcje poznawcze i to albo

9 Metafizykę determinuje specjalny jej przedmiot albo specyficzny jej sposób poznania. Te dwa momenty są korelatywne, stąd możliwe jest podejście teoriopoznawcze. Od czasów nowożytnych stało się ono głównym, a przynajmniej bazowym.

bardziej praktyczne (mądrościowe, światopoglądowe), albo głównie teoretyczne (gdy zaspokaja jedynie ogólnoludzkie zainteresowania intelektualne). Rola poznawcza metafizyki modyfikuje się dalej w zależności od stopnia doskonałości wiedzy metafizycznej. Różnie się to mierzy. Bierze się tu pod uwagę, zwłaszcza jej źródła: czy jest czysto racjonalna (aprioryczna albo aposterioryczna), czy też z elementami pozaracjonalnymi (oparta na wierze, postulowana tylko przez działanie, wypływająca z kontemplacji). Inną miarą doskonałości jest wzgląd na zasięg i pewność tez metafizyki. Z tego punktu widzenia może być albo maksymalistyczna, gdy zawiera pełny system nieobalalnych rozwiązań, albo minimalistyczna i to bądź cząstkowa, jeśli odpowiada jedynie na niektóre problemy, bądź problematyczna, gdy prezentuje wiedzę tylko prawdopodobną albo nawet jedynie aporetyczną (boryka się tylko myślowo z problemami, co najwyżej je formułując).

Wydaje się, że wszystkie powyższe ujęcia metafizyki upoważniają do użycia tego ostatniego terminu w szerokim sensie. Oznaczał on tedy będzie swoje desygnaty nie tylko ze względu na pewną ich formę lub treść, lecz także z uwagi na pełnione przez nie funkcje [10]. Metafizyką zowie się więc w niniejszym artykule zarówno klasyczną metafizykę, jak i to, co pełni zastępczo jej funkcje, a nawet również to, co realizuje podobną jak ona rolę. Oczywiście, nie czyni się tego z zamiarem zrównania tych wszystkich desygnatów pod względem posiadania cech najbardziej istotnych czy też diagnostycznych dla metafizyki, ale z powodu nieodstępowania od rzeczywistego jej klimatu oraz w celu zdobycia szerszej płaszczyzny dla dalszych rozważań.

Mówiąc o metodzie metafizyki ma się na myśli zarówno przedkładane przez filozofów teorie tej metody, jak i faktycznie stosowane przez nich techniki oraz procedury metafizykowania. W zasadzie jedne i drugie powinny się wzajemnie uzupełniać. Umożliwia im to bowiem obopólną kontrolę i korekturę. Faktycznie jednak nie zawsze ujawnia się między nimi tak bardzo potrzebna harmonia. Niezgodności wzmagają się jeszcze bardziej, gdy zachodzi przy tym — co się często zdarza — ewolucja poglądów i praktyki, a zwłaszcza gdy realizują się one nierównomiernie. Nadto w wielu przypadkach metodologowie metafizyki sami nie uprawiali metafizyki albo czynili to fragmentarycznie lub marginesowo. Inni zaś uprawiając metafizykę nie okazywali ochoty do refleksji nad tym, co robią. Nie sposób tego wszystkiego w pełni uwzględnić. Tylko najbardziej specyficzne sytuacje zostaną w miarę potrzeby zasygnalizowane.

Przydawkę „współczesna" w tytule należy rozumieć jako dwudziesto-

10 Znane jest powiedzenie Wittgensteina, że filozofia nie jest teorią, lecz działalnością.

wieczna, a nawet jako typowa lub aktualna po 1930 roku. Dla wygody ograniczono się do autorów, którzy działali jeszcze po tej dacie i wyróżniali się albo oryginalnością, albo byli reprezentatywni. Nie trzeba dodawać, że wybór i dobór przedmiotów dociekań i materiałów pozostał — mimo usilnych starań o obiektywizm — co najmniej dyskusyjny. Może jednak nie przeszkodzi to zachowaniu elementarnej adekwatności prezentowanego obrazu metod współczesnej metafizyki.

§ 2. FILOZOFIE INTUICYJNO-SCJENTYSTYCZNE

Kierunki filozoficzne tylko wyjątkowo pojawiają się jako wyraźnie wyodrębnione oraz jako wielkie nurty myśli. Częściej zdarza się, że poszczególne filozofie nie mieszczą się dokładnie w jednej szkole, nawet gdy ta zatacza nieco szersze kręgi. Niemniej jednak warto czasem posłużyć się ogólnymi nazwami prądów filozoficznych dla syntetycznej charakterystyki myśli filozoficznej w jakimś okresie. Pozwala to bowiem wskazać wspólne elementy zasadnicze u filozofów, którzy różnią się znacznie w szczegółach rozwijanej doktryny.

Wydaje się, że znamienne dla wielu koncepcji sposobu uprawiania metafizyki na samym początku XX wieku było kształtowanie go z jednej strony na wzór i w oparciu o metodę scjentystyczną i to wprost indukcyjną, bądź przynajmniej z uwzględnieniem wyników nauk szczegółowych, a z drugiej — z zaakcentowaniem roli jakiejś intuicji. Te dwa momenty specyficznie zresztą ujmowane oraz występujące w rozmaitej proporcji stanowią istotne składniki procedury w metafizyce indukcyjnej, naturalistycznej ontologii, intuicjonistycznej filozofii życia, ontologii epistemologicznej, w metafizyce neoplatonizującej, a nawet krytycznej ontologii Hartmanna, która bliska jest już fenomenologii. Metafizyki ściśle scjentystyczne na pewno bardziej podkreślają jakąś indukcję, dochodząc aż do filozofii aporetycznej i tzw. filozofii otwartej. Ale przecież znajduje się tam miejsce również dla intuicji, choćby w stawianiu bardzo ogólnych hipotez. Wystarczy przypomnieć również intuicyjne syntezy w metafizykach indukcyjnych lub funkcję intuicji w dialektyce Gonsetha. A znowu filozofia życia i kierunki neoplatonizujące, kładąc nacisk na twórczą intuicję, postulują nie tylko nawiązanie do rezultatów naukowych, lecz także jakieś harmonizowanie wszystkich rodzajów wiedzy.

Można jednak zarzucić przedstawionemu podejściu ogólnikowość. Nawiązanie do nauk i intuicja typowe są, przynajmniej w jakimś stopniu i w pewnej proporcji, prawie dla wszelkiej metody filozofowania. Niewątpliwie tak, lecz bardziej znamionują właśnie wymienione wyżej style filozofowania. W innych akcentuje się inne momenty, np. deskryptyw-

ny lub analityczny sposób postępowania, jak to dzieje się w fenomenologii, egzystencjalizmie, filozofii analitycznej. Zresztą — jak już wyżej wspomniano — wyróżnienie najbardziej zasadniczych prądów w uprawianiu metafizyki pozostaje trochę arbitralne i sztuczne. Najbardziej zaś temu zarzutowi podlega właśnie to, co objęto nazwą filozofie intuicyjno-scjentystyczne. Już użyta tu liczba mnoga ma podkreślać moment kolektywny terminu; zebrano jako jego desygnaty rozmaite nurty, które nie wezbrały w tak wielkie i wyodrębnione rzeki, jak np. fenomenologia, filozofia analityczna, egzystencjalizm czy filozofia perypatetycka.

U schyłku XIX wieku odrodził (przeciw panującemu wówczas pozytywizmowi) filozofię w ścisłym sensie H. Bergson (1859—1941)[11]. Sugestywnie pokazał on sposób uprawiania metafizyki spirytualistycznej (ale nie idealistycznej). Nie zajmował się właściwie jej metodologią, lecz teorią poznania metafizycznego i to głównie przy okazji wykładu samej metafizyki.

Wykazał przede wszystkim, że poznanie dyskursywne (dialektyczne, analityczne, scjentystyczne) nie doprowadza do wartościowych filozoficznie rezultatów. Nie dostarcza bowiem wiedzy absolutnej i adekwatnej w stosunku do rzeczywistości. Pełni jednak rolę negatywną — stanowi kryterium rozstrzygania, czy jakiś system nie daje lub dać nie może wiedzy wartościowej. Gwarantuje ją zaś dopiero taka sytuacja, gdy same przedmioty staną się bezpośrednio dane. Odbywa się to dzięki użyciu intuicji. Właściwa metoda filozofowania polega właśnie na tym, aby wysiłkiem intuicji jakby przenieść się do wnętrza przedmiotu, „dojść do współodczuwania intelektualnego z tym, co rzeczywistość ma najbardziej wewnętrznego". Podmiot psychofizyczny wchodzi w pierwotne trwanie obiektu. Przygotowaniem do tego winien być całokształt obserwacji i wiedzy dotychczasowej (filozoficznej, naukowej i potocznej), a zwłaszcza refleksja umysłu nad samym sobą oraz wykluczenie form zewnętrznych świata, które zniekształcają dane o świecie. Tak przeto zostawiwszy słowa oraz symbole trzeba powrócić do samej rzeczywistości danej w świadomości i to w aspekcie dynamicznym, nie statycznym. Należy uwolnić się również od nawyków w działaniu (wszelkiego rodzaju schematów działania). Dopiero wtedy następuje utożsamienie świadomości z wewnętrznym ruchem i pierwotnym trwaniem przedmio-

---

11 Pryncypalne dzieła: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889 (po polsku 1903); *L'évolution créatrice*, Paris 1906 (po polsku 1912) oraz *La pensée et le mouvant* (zawiera między innymi syntetyczną rozprawę *Introduction à la Métaphysique* z 1903 oraz *L'intuition philosophique* (z 1911 r.), Paris 1934 (po polsku 1963). O filozofowaniu Bergsona pisali: A. Cresson, *H. Bergson*, Paris 1941; *Henri Bergson*, „Rev. Intern. de Philos.", 3 (1949) nr 10; G. Pflug, *H. Bergson*, Berlin 1959 oraz G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de la réalité*, Paris 1964.

tu, z jego niewyrażalną konkretnością dynamiczną. Stosunek poznania metafizycznego do naukowego wyraża się w tym, iż pierwsze stanowi uzupełnienie drugiego, zarówno w praktyce, jak i w spekulacji. Nie jest jednak ani syntezą, ani uogólnieniem nauk szczegółowych. Z drugiej strony metafizyka, choć różni się od nauk, jest nieoddzielna od nich, bo posługuje się expérience intégrale, obejmującą również poznanie naukowe. Jeśli chodzi o przekazywanie tak zdobytej wiedzy, to odbywa się ono przy pomocy metafor, parafraz, sugestii i całego aparatu literackiego. Słownik poznania intelektualnego nie nadaje się do komunikowania rezultatów intuicyjnego ujęcia. Może jednak grać rolę pomocniczą w obudzaniu tych samych intuicji u innych filozofów.

W ostatniej fazie Bergson rozciągnął intuicję danych bezpośrednich świadomości również na intuicję mistyczną. Po tej linii poszedł niezwykle dziś głośny paleontolog filozofujący, jezuita P. Teilhard de Chardin (1881—1955), [12] który budował wizję najogólniejszej ewolucji świata (ze szczególnym uwzględnieniem miejsca człowieka i Boga w rozwoju universum), posługując się syntetyzującą intuicją mistyczną oraz daleko idącą ekstrapolacją wyników nauk przyrodniczych. Wykorzystuje przy tym aparat pojęciowy niektórych teorii filozoficznych i teologicznych.

Inaczej posługują się naukami szczegółowymi w tworzeniu metafizyki ci, których ściślej nazwać by można scjentystami. W zasadzie ujmują oni metodę filozofowania w ramach pozytywistycznego postulatu, że ontologii nie da się uprawiać jako wiedzy zupełnie odrębnej i wcześniejszej od nauk. Konkretnie metafizyka przybiera u nich różną postać: od korzystającej z rezultatów nauk szczegółowych oraz ich swoistej nadbudowy (ale uprawomocnionej istotnie nie inaczej niż tezy naukowe) do zwieńczającego uogólnienia ekstrapolacyjnego wyników najbardziej teoretycznych dyscyplin naukowych. Poza początkowymi w tym szeregu formami metafizykowania wszystkie pozostałe mogą nosić ścisłe miano tzw. metafizyki indukcyjnej.

Najmniej bodajże scjentystyczną metodę filozofowania zaprezentował londyński matematyk filozof przyrody i w ostatniej fazie swej działalności metafizyk — A. N. Whitehead (1861—1947) [13]. Charakterystycz-

---

[12] Prace prezentujące tę metodę wydawane są pośmiertnie w Edition du Seuil (od 1955 r. 9 tomów; niektóre przełożono na język polski). Omawiają zaś ten sposób filozofowania: E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965; K. Kłósak, *„Fenomenologia" Teilharda de Chardin*, „Roczn. Filoz.", 12 (1964), z. 1, s. 93—105; J. F. Donceel, *Teilhard de Chardin: Scientist or Philosopher?* „Intern. Philos. Qu.", 5 (1965) 248—266; N. M. Luyten, *Réflexion sur la méthode de Teilhard de Chardin*, [W:] *Contributions to Logic and Methodology in Honor of I. M. Bocheński*, Amsterdam 1965, s. 290—314.

[13] Jego główne dzieła metafizyczne ostatnio wielokrotnie wydawane: *Science and the Modern World*, (NY 1925) Cambridge 1926; *Process and Reality*, Cambridge

na dla niego jest tendencja do zjednoczenia wszelkich sposobów poznawania racjonalnego z wykluczeniem jedynie idealistycznego. Buduje metafizykę dla zinterpretowania fundamentalnych pojęć i doświadczeń naukowych, dla wyjaśnienia podstaw nauk szczegółowych. Realizuje to tworząc najbardziej uniwersalne idee i posługując się spekulacją w zdobywaniu twierdzeń. Uzasadnia zaś swe konstrukcje z jednej strony w drodze odwoływania się do idealnych związków stanowiących jakby rdzenną naturę świata, a z drugiej — dąży, aby te wyniki weryfikowały się w szeroko pojętym doświadczeniu aktualnym („jedyne, do czego się można odwołać, to intuicja obserwacyjna"; najbardziej uniwersalne idee zaś jako deskryptywne uogólnienia winny wywodzić się z doświadczenia) oraz przydawały się do wszelkich szczegółów w praktyce [14].

Whitehead porównuje operacje metafizyczne do akcji samolotu. Startuje on z ziemi (odpowiadają temu empiryczne obserwacje opracowane opisowo-analitycznie), ale wznosi się możliwie wysoko (dla zdobycia najszerszego poglądu na rzeczywistość) i na koniec ląduje (na gruncie ponownej obserwacji ujętej wnikliwie przez racjonalną interpretację).

Tak otrzymana metafizyka stanowi logicznie uporządkowany i koherentny system tez, sformułowanych przy użyciu pojęć możliwie najogólniejszych tak, aby każdy element doświadczenia dał się przy ich pomocy interpretować. Treściowo ma charakter ontologii (Whitehead nie odróżnia metafizyki i ontologii) w duchu neorealizmu, ale epistemologicznie bliskiej neoplatońskim ujęciom zwłaszcza co do aparatu pojęciowego. A w ogóle nie dochodzi do tez dobrze określonych i wyraźnych.

Metody metafizyki indukcyjnej przedstawiają się rozmaicie. Czasem wiążą się nawet z neoplatońskim sposobem tworzenia wiedzy [15]. Zwykle

1929 (główna pozycja); *Adventures of Ideas*, NY 1933. O metafizyce Whiteheada zaś: *The Philosophy of A. N. Whitehead*, ed. P. Schilpp, NY (1941) 1951; H. R. King, *A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics*, „Philos. of Sc.", 14 (1947) 132—152; I. Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, London 1958; W. Mays, *The Philosophy of Whitehead*, NY 1959; *A. N. Whitehead*, „Rev. Intern. de Philos.", 15 (1961), nr 56—57.

14 U nas pokrewną koncepcję uprawiania metafizyki ma B. J. Gawecki (ur. 1890). Jego *Przygotowanie do filozofii* (Warszawa 1964) sugeruje, że metafizyka powstaje w drodze twórczej syntezy doświadczenia ludzkiego danej epoki. Syntezy tej dokonuje się po odpowiednim przygotowaniu naukowym (nauka stanowi niezbędny materiał) i życiowym wedle oryginalnej, z jednolitego punktu widzenia, intuicyjnej wizji świata i życia. Metafizyczne poznanie (domysł, czym rzeczywistość być może) jest epistemologicznie różne od naukowego, bo nie podlega ścisłej weryfikacji, ale uprawdopodabnia się przez „próbę życia".

15 Neoplatońskie spekulacje występują w syntezie ontologicznej, jaką dał np. A. E. Taylor (1869—1945). Ujęcia z jego *Elements of Metaphysics*, London (1903) 1952[13], sympatyzują nawet z neoscholastykami z dawnej szkoły Louvain, ale procedura metafizyczna sprowadza się ostatecznie do badania sensu rzeczywistości w drodze zharmonizowania rezultatów teorii poznania, przyrodoznawstwa, moral-

jednak mieszczą się w ramach naturalizmu, to jest uznawania logiczno-empirycznej metody współczesnej nauki (głównie teoretyczno-przyrodniczej) jako jedynego sposobu racjonalnego poznania [16]. Występuje przy tym często wiązanie metafizyki z teorią poznania (w ogóle i naukowego). W takich przypadkach filozofię stanowi bowiem przede wszystkim szeroko pojęta teoria nauki [17]. Metafizyczne konstrukcje zaś są tylko próbami odpowiedzi na pytanie dotyczące bądź całości istnienia (a rodzące się na tle wiedzy o świecie empirycznym, lecz wykraczające poza granice tej wiedzy), bądź założeń należących do zewnętrznej bazy nauk, bądź wreszcie unifikacji i uzupełnienia rezultatów naukowych [18]. Nierzadko też zdarza się przypisywanie metafizyce funkcji praktycznych — użyczania podstaw dla światopoglądu [19].

---

ności i religii. Warto tu przytoczyć jeszcze nazwisko czołowego dziś metafizyka amerykańskiego, jakim jest P. Weiss (ur. 1901), profesor Yale Univ. i wydawca „Rev. of Metaphysics". Najważniejsze jego dzieła *Nature and Man*, Carbondale Ill. 1965; *Modes of Being*, tamże 1958; *The God we seek*, tamże 1964. Na jego 60-lecie wydano *Experience, Existence and the Good*, NY 1961. Jego metoda metafizyki jest swoistym połączeniem wielu sposobów filozofowania scjentystyczno-intuicyjnego.

16 Wyraźnie naturalistyczny sposób filozofowania przejawiali Amerykanie, jak np. G. Santayana (1863—1952) i F. J. Woodbridge (1867—1940). Za najbardziej reprezentatywnych dla metafizyki indukcyjnej zaś uchodzą: H. Driesch (1867—1941) i A. Wenzl (ur. 1887). Tego ostatniego podstawowe dzieło: *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, Graz (1938) 1956.

17 Obok wielu sposobów uprawiania ontologii w związku i na marginesie teorii poznania (tendencje wywodzą się zarówno z neokantyzmu, jak i z pozytywizmu) trzeba wyróżnić tzw. metafizykę empirystyczną J. K. Feiblemana. Zob. jego: *Ontology*, Baltimore 1951 oraz *Inside the Great Mirror*, The Hague 1958 i *Foundations of Empiricism*, The Hague 1962.

18 Takiej koncepcji uprawiania metafizyki broni np. T. Czeżowski (ur. 1889). Zob. jego *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, a zwłaszcza *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965. Metafizykowanie jest rozważaniem możliwości różnych konstrukcji ontologicznych. Dokonuje się to przy pomocy pewnych odmian intuicji (innej niż zmysłowa), ale spełniającej kryterium intersubiektywnej sprawdzalności (odróżnienia obiektywnego od tego, co subiektywne), oraz metod naukowych, wśród których na szczególne wyróżnienie zasługuje opis analityczny.

19 Takie funkcje zdaje się wyznaczać metafizyce m. in. dialektyczny materializm. Odrzuca on wprawdzie sam termin metafizyka, ale faktycznie pozostaje przy koncepcji metafizyki indukcyjnej. Jest to odrębna dziedzina wiedzy, ale powstaje w wyniku uogólniającego rezultaty nauk odkrycia najbardziej uniwersalnych praw rozwoju rzeczywistości (przyrody, społeczeństwa i poznania). Prawa te uprawdopodobniają się pośrednio przez praktykę. Zob. A. Schaff, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, I, Warszawa 1961 oraz P. V. Kopnin, *Dialectical Materialism and Metaphysics*, „Int. Philos. Qu.", 6 (1966) 33—44. Por. G. Plantŷ-Bonjour, *Les catégories du matérialisme dialectique*, Dordrecht 1965. Odnotować tu trzeba jeszcze metodę praksistycznego przyjmowania tez metafizyki. Uznaje się twierdzenia metafizyczne, o ile zmuszają do tego warunki naszego działania. Zob. N. Łubnicki, *Myślenie a działanie*, „Studia Filozof.", (1957), nr 2, s. 117—144.

Za skrajnie scjentystyczną metodą metafizyki wypowiedział się R. G. Collingwood (1889—1943), historyk i metafizyk z Oxfordu [20]. Aczkolwiek był pod wpływem Kanta i Hegla, odrzucił pogląd, jakoby filozofia posiadała osobliwy charakter poznawczy. Metafizyka nie jest teorią wszelkiego przedmiotu, ale pozytywną nauką historyczną, która kataloguje i wyjaśnia absolutne presupozycje osób, grup społecznych oraz nauki w poszczególnych epokach. Sposób uprawiania metafizyki nie różni się w zasadzie od metody historycznej.

Radykalnie probabilistyczny styl metafizykowania będący konsekwencją postawy krańcowo-scjentystycznej zaproponowali: F. Gonseth (ur. 1890), prof. filozofii nauk w Zurychu [21], oraz G. Martin (ur. 1901), prof. metafizyki i teorii nauki w Bonn [22].

Wreszcie swoiście tylko scjentystyczną metafizykę opracował najwybitniejszy współcześnie niemiecki pisarz filozoficzny N. Hartmann (1882 — 1950) [23]. Wyszedł z neokantowskiej szkoły marburskiej, miał kontakt

---

20 Główne dzieła: *Essay on Philosophical Method*, London (1933) 1950 oraz *An Essay on Metaphysics*, Oxford 1940. Zob. też uwagi w: C. J. Ducasse, *Mr Collingwood on Philos. Method*, „Journal of Philos.", 33 (1936) 95—106 oraz A. Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford 1962.

21 Gonseth wychodząc z założenia, że teoria jest wyrazem każdorazowych okoliczności powodujących jej sformułowanie, proponuje tzw. filozofię otwartą (na nowe wyniki nauk i nowe intuicje). Metoda uprawiania takiej filozofii ma być dialektyczna. Nie zaczyna się od zera (jak np. wątpienie metodyczne u Kartezjusza) i nie opiera się na oczywistości, ale w dialogu teorii i praktyki, racjonalizmu i empiryzmu formułuje tymczasowe tezy. O metodzie tej filozofii informują: *Métaphysique et dialectique*, „Dialectica", 6 (1952), nr 1; *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*, ed. F. Gonseth, Paris 1954; *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Paris 1960; F. Gonseth, *La philosophie ouverte*, „Rev. de Théologie et de Philosophie", 99 (1966) 81—109; J. Gawroński, *Wspomnienia ze współczesności*, „Kierunki", (1964), nr 51/52.

22 Obok dzieł dotyczących historii ontologii (Ockham, Leibniz, Kant) opublikował *Allgemeine Metaphysik*, Berlin (Köln 1957) 1965. Por. uwagi o tej pozycji: I. Leclerc, *The Nature of Metaphysics*, „The Rev. of Metaph.", 11 (1958) 426—440. W wyniku badania dziejów problematyki metafizycznej oraz klasycznej dialektyki (nie bez wpływu pewnych koncepcji Hartmanna) uważa Martin, że właściwą metodą uprawiania metafizyki jest dialektyka aporetyczna. Nie chodzi bowiem o ostateczne rozwiązanie problemów, lecz o ich „rozumiejące" roztrząsanie, badanie rozmaitości sformułowań bez ich oceny; nie o metasystemową też refleksję, lecz „rozważające" stawianie problemów, uwzględniające ich historię.

23 Najważniejsze jego pozycje: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin (1921) 1949; *Ethik*, Berlin (1925) 1949[5]; *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin (1933) 1949; *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin (1935) 1965[4]; *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart (1943) 1949[3]; *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück 1954[3] (precyzyjne streszczenie głównych myśli). O filozofii Hartmanna pisali: J. Collins, *The Neo-Scholastic Critique of N. Hartmann*, „Philos. and Phen. Res.", 6 (1945) 109—132; J. E. Smith, *Hartmann's New Ontology*, „Rev. of Metaph.", 7

z fenomenologią (Scheler), cenił Arystotelesa, ale ostatecznie poszedł własną pionierską, dość złożoną drogą. Problematyką metody metafizyki interesował się głównie w pierwszej fazie swej działalności pisarskiej. Później zaś zajęty był budowaniem swego olbrzymiego systemu filozofii.

Metafizykę pojmował szeroko. Jest to układ prawd i zagadnień (nie tylko rozwiązań!) dotyczących całokształtu aspektów bytu (również momentów irracjonalnych i subiektywnych, lecz wtedy problemy są istotnie nierozstrzygalne). Część metafizyki stanowi ontologia, która zajmuje się tylko racjonalnymi sferami bytu. Ma to być ontologia krytyczna (w historycznym znaczeniu, bo krytykująca zarówno klasyczną ontologię, jak i idealistyczną Kanta), która systematycznie rozważa bazowe struktury wszystkich bytów. Chodzi o najbardziej ogólne charakterystyki bytowe: rodzaje (realny i idealny), momenty (istota i istnienie), sposoby (możliwość, aktualność, konieczność i przypadkowość) i szczeble (materia, życie, świadomość i duch), a nie o wyjaśnienie sensu bytu. Ontologia posiada charakter poznania naukowego, ale jest radykalnie różna od nauk (nie zależy od nich, tylko współpracuje z nimi). Nie stanowi ani wstępnej teorii filozoficznej, ani Grundlagenwissenschaft, lecz tzw. philosophia ultima.

Sposób tworzenia ontologii ma unikać z jednej strony postępowania aprioryczno-spekulatywnego, a z drugiej — mistycznego irracjonalizmu. W pierwszej fazie posługiwał się czasem opisem fenomenologicznym (np. w *Etyce*), ale później filozofowanie stało się operacją, na którą składały się analiza wnioskująca, rozważanie dialektyczne i reduktywna refleksja. Dużą rolę wyznaczył przy tym intuicji syntetyzującej i „perspektywnej". Punkt wyjścia nie może być subiektywistyczny (jak np. u Kartezjusza), lecz obiektywny i naturalnie realistyczny, podejście zaś ontologiczne, a nie teoriopoznawcze (przeciw neokantystom). Wbrew panującej wówczas modzie zakłada prymat bytu przed poznaniem, uważając porządki bytowania i poznania za diametralnie przeciwstawne (to, co najpierw istnieje, poznaje się na końcu i odwrotnie) [24].

(1952) 583—601; O. Samuel, *A Foundation of Ontology*, NY 1954; J. N. Mohanty, *Nicolai Hartmann and A. N. Whitehead*, Calcutta 1957; H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Düsseldorf 1959; K. Kanthack, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin 1962.

[24] Czy faktycznie w rezultacie filozofowania zachowuje się ten realizm? W *Das Problem...* bowiem Hartmann zdaje się utożsamiać (od strony metodologicznej) myślenie i byt, podkreślając projekcyjną rolę poznania (które jakby tworzy przedmiot). Dla wyjaśnienia tej trudności trzeba przypomnieć, że intencjonalność poznania daje się rozumieć raczej nieidealistycznie. Ułatwia to fakt, iż Hartmann w ontologii zajmuje się nie transcendentaliami, lecz tylko relacjami i cechami kategorialnymi. Nadto idealistyczną interpretację sugerują tu obiegowe ujęcia roz-

§ 3. FILOZOFIA ANALITYCZNA [25]

Filozofia XX wieku bardzo często posiada charakter analityczny, przynajmniej w pierwszym stadium badawczym. Zrodziło się to z przeciwstawienia się syntetycznym tendencjom kantyzmu i idealistów, a pójścia za wielkim prądem analityków nauki (Mach, Ostwald, Poincaré, Duhem, Einstein...) oraz łączenia się z analityczno-empirystycznymi epistemologami, takimi jak: Hume, Comte, Mill i wykorzystania nowoczesnej logiki języka, zapoczątkowanej przez Fregego, Peirce'a i Hilberta. Omawiane nastawienie wystąpiło szczególnie u filozofów anglosaskich. Wprawdzie termin analiza oznaczał nawet u nich bardzo różne czynności, ale wspólny był im pogląd, że zadaniem filozofii nie jest zdobywanie wprost nowego poznania ontologicznego, tworzenie wielkich systemów i syntez, lecz ograniczenie się do szczegółowych analiz, wyjaśnienie i uściślenie wyrażeń, które kryją podstawowe treści poznawcze. Ten sposób filozofowania, który można by też nazwać semiotycznym, zalecali również jako metodę metafizykowania, dając nawet próbki tego rodzaju roboty. Przede wszystkim jednak prezentowali — niekiedy arcysubtelnie — analizy na użytek teorii poznania. W kształtowaniu się koncepcji analizy da się wykryć trzy etapy, będące zarazem trzema bodajże głównymi jej typami.

Pierwszy klasyczny okres trwał od początku XX wieku do pierwszej wojny światowej. Zasadniczą rolę odegrał w nim najpierw G. E. Moore (1873—1958) [26], z wykształcenia filolog klasyczny, wieloletni profesor

---

powszechniane przez egzystencjalizm, w perspektywie których rozpatruje się doktrynę Hartmanna.

[25] O filozofii tej informują między innymi następujące wypisy, prace zbiorowe oraz monografie: *Classics of Analytic Philosophy*, ed. R. Ammerman, NY 1965; *Contemporary British Philosophy*, ed. H. D. Lewis, London 1956; *Philosophical Analysis*, ed. M. Black, NY (1950) 1963; *Essays in Conceptual Analysis*, ed. A. Flew, London 1956; *The Revolution in Philosophy*, ed. A. J. Ayer..., London 1956; *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Paris 1962; *Analytical Philosophy*, I-II, ed. R. J. Butler, NY 1963—1965; J. O. Urmson, *Philosophical Analysis...*, Oxford 1956; G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, London 1958; M. J. Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Pittsburgh 1959; R. Sokołowski, *La philosophie linguistique et la métaphysique*, „Rev. Philos. de Louvain", 57 (1959) 575—599; B. Blanshard, *Reason and Analysis*, London 1962; J. A. Dinnen, *Linguistic Analysis et Metaphysics as a Problem*, „Laval Theol. et Philos.", 18 (1962) 112—140; G. Küng, *Ontologie und logistische Analyse der Sprache*, Wien 1963; F. Zabeeh, *Oxford and Metaphysics...*, „Intern. Philos. Qu.", 3 (1963) 307—320. *20th Century Philosophy. The Analytical Tradition*, ed M. Weitz, London 1966. W języku polskim warto nadto przytoczyć: Z. Jordan, *O filozofii analitycznej*, „Ruch Filoz.", 20 (1961) 136—152.

[26] Najważniejsze pozycje: *Necessity*, „Mind", 9 (1900) 289—304; *Principia Ethi-*

uniwersytetu w Cambridge, czynny na polu metodologii filozofii, etyki i teorii poznania. Rozmiłowany w ścisłości i skrupulatności nie znosił ówczesnej formy uprawiania metafizyki. Z tego powodu wystąpił nawet przeciw możliwości dotarcia do prawdziwego poznania systemowego istotnych aspektów wszechświata, aczkolwiek nie chciał twierdzić, że teorie metafizyczne składają się z wierutnych fałszów. Trudności i różnice wynikają stąd, iż filozofowie rozwiązują od razu zagadnienia, zamiast najpierw ustalić, jaka jest ich treść. Odżyła tu sokratesowska metoda filozofowania jako poszukiwania znaczenia. Należy zaczynać od przeprowadzenia analizy problemów dla jasnego i precyzyjnego stwierdzenia, jaki posiadają sens. Zabieg taki może ostatecznie doprowadzić do właściwego opisu całości świata, przynajmniej zwiększyć jasność w pojmowaniu struktury rzeczywistości. Dla Moore'a jednak sama analiza nie ma wskazanego wyraźnie innego celu, jak tylko wyjaśnić pojęcia.

Z koncepcją metody analizy wystąpił on w r. 1900, a wzorcowo zastosował w r. 1903 do eksplikacji podstawowego dla etyki terminu dobry [27]. Bardziej programowo i łącząc z obroną tez zdrowego rozsądku sprecyzował ją w 1925r. W autobiograficznych uwagach w 1942 r. potwierdził swe wypowiedzi już w dyskusji z innymi autorami.

Analiza polega na podaniu jakby definicji równościowej niezrozumiałego wyrażenia (po łacinie — analysandum) przy pomocy wyrażeń niewątpliwie jasnych (analysans). Stanowi to coś więcej niż zwykły przekład jako zabieg typowy dla językoznawstwa. Dotyczy bowiem pojęć lub treści zdań, nie zaś samych wyrażeń. Nadto w tej operacji wolno również posłużyć się podziałem i rozróżnieniami. Nie należy jednak korzystać ze sztucznego języka logiki, gdyż język codzienny użycza wystarczających narzędzi i sprawdzianów właściwego posługiwania się terminami. Analiza posiada więc postać interpretacji, czyli po uprzedniej specyfikacji znaczeń zwrotu językowego, wyjaśnienia i sprecyzowania myśli w nim zawartej.

W tego rodzaju redefinicji wydaje się zachodzić nie tylko równość oznaczania, lecz także i znaczenia. Postulat ten jednak prowadzi do tzw. paradoksu analizy. Jeśli bowiem równość ma postać ścisłej synonimiczności, to wynik analizy przedstawiałby się całkiem banalnie. Ale znowu gdy braknie równoznaczności między analysandum i analysans, to rezul-

---

ca, Cambridge (1903) 1954 (tłum. pol., Warszawa 1919); *A Defense of Common Sense*, [W:] *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, London 1925, s. 193—223 (przedruk w: *Philosophical Papers*); *Philosophical Papers*, London 1959. Z opracowań zaś: *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp, NY (1942) 1952 oraz *A. R. White, G. M. Moore*, Oxford 1958.

[27] Moore analizował bardzo wiele terminów, jak np. realny, poznać, wiedzieć, równość esse i percipi, tzw. sense data.

tat analizy byłby po prostu błędny. Liczne próby rozwiązania tej trudności nie dały rezultatów w pełni zadowalających. Niewątpliwie trzeba tu szerzej uwzględnić momenty pragmatyczne omawianej równości, lecz tego dokładnie nie określono i bezspornie nie rozwiązano. W każdym razie uprawianie metafizyki sprowadzałoby się tu do operacji myślowych, zmierzających bezpośrednio nie do poznania świata, ale do ustalenia treści zagadnień ontologicznych, wyjaśniania i sprecyzowania pojęć o świecie, co dokonuje się przez zastąpienie jednego wyrażenia innym bardziej zrozumiałym (jaśniejszym i precyzyjniejszym).

Nieco inaczej widział tę metodę B. Russell (ur. 1872) [28], angielski logik i teoretyk poznania, wielce zasłużony na polu logiki matematycznej, a sławny również z innych rodzajów działalności. Wedle niego jest to również analiza definicyjna, lecz posiada inny powód oraz cel. Zrodziła się ze sceptycyzmu wobec wartości języka potocznego dla wyrażania i rozwiązywania problematyki filozoficznej. W analizie języka zamiast korzystania z gramatyki lingwistycznej trzeba użyć gramatyki logicznej. Należy też w tej operacji posługiwać się technikami logicznymi, zwłaszcza opartymi o teorię redukcji, deskrypcji, typów oraz definicje kontekstowe i metodę aksjomatyczną. Taka analiza logicznej struktury języka pozwala otrzymać wnioski dotyczące budowy świata (przy założeniu izomorficzności tych struktur). Wyraźnie więc postawił Russell tej metodzie wprost zadania metafizyczne, uznając jej przydatność do wyprowadzenia hipotez dotyczących ustalenia „ostatecznych składników rzeczywistości". Wystąpiło to jeszcze dobitniej w następnym etapie ewolucyjnym — w opartej na tzw. logikalnym atomizmie reduktywnej analizie.

Zaczął ją formułować tuż po skończeniu pierwszej wojny światowej Russell, ale uczynił to nie bez wpływu L. Wittgensteina (1889—1951) [29],

---

28 Russella pozycje: *The Principles of Mathematics*, London (1903) 1950; *On Denoting*, „Mind", 14 (1905) 479—493; *Principia Mathem.*, I—III (razem z Whiteheadem), Cambridge (1910—1913) 1927; *The Problems of Philosophy*, London 1912; *Philosophy of Logical Atomism*, „Monist", 28 (1918) 495—527 i 29 (1919) 32—63, 190—222, 345—380 (przedruk w jego książce: *Logic and Knowledge*, London 1956); *Human Knowledge*, NY 1948; *Logic and Ontology*, „Journal of Philos.", 54 (1957) 225—230. Z opracowań: *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. P. A. Schilpp, NY (1944) 1951.

29 Najważniejsze pozycje: *Tractatus Logico-Philosophicus* (po niemiecku i angielsku), London 1922 (7 wyd. w nowym przekładzie NY 1961); *Philosophische Untersuchungen*, (i po angielsku) ed. G. E. M. Anscombe, Oxford (1953) 1958; *The Blue and Brown Books*, Oxford (1958) 1960. Z opracowań: J. Hartnack, *Wittgenstein und die moderne Philosophie*, Stuttgart 1962; E. K. Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk L. Wittgenstein*, Köln 1963; J. Griffin, *Wittgensteins Logical Atomism*, Oxford 1964; G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, NY 1964; W. Stegmüller, *Lud-*



inżyniera pochodzącego z Wiednia, działającego również w Cambridge (w latach 1930—1935 wykładał tam filozofię matematyki, a w 1939 objął katedrę po Moore'em). Ten ostatni w aforystycznym i trudno zrozumiałym *Tractatus Logico-Philosophicus*, napisanym jeszcze w czasie wojny, głosił ideę języka faktów elementarnych. Najprościej da się to może wyrazić w powiedzeniu, że atomowe zdanie języka doskonałego, jakim jest język logiki, stanowi obraz faktu. Koncepcja ta jest główną treścią ewentualnej ontologii, która byłaby przy tym skrajnie empirystyczna. W tym sensie *Tractatus*, uchodzący za tzw. filozoficzną gramatykę, należy uznać — wbrew opiniom neopozytywistów — za dzieło na wskroś metafizyczne.

Otóż logikalny atomizm powstał w wyniku połączenia się tendencji Russella i programu Wittgensteina. Jest to jakby teoria języka konkretów, której ma odpowiadać i na której się wspiera doktryna ontologiczna [30]. Pomijając drobne różnice w jego przedstawieniu u obu autorów dałoby się najkrócej opisać strukturę tego powiązania języka i rzeczywistości w następujący sposób.

Świat ma taką budowę, jaką suponuje język logiki wyłożony w *Principia Mathematica* (szczególnie rachunek funkcji propozycjonalnych). Rzeczy lub lepiej najprostsze fakty mają odpowiedniki w zdaniach atomowych, które zbudowane są przy pomocy nazw jednostkowych i orzeczników najniższego stopnia. Zachodzące między tymi elementarnymi faktami relacje wyrażają odpowiednie funktory logiczne (najczęściej prawdziwościowe).

W oparciu o tę izomorfię oraz o logiczną technikę rugowania tzw. symboli niezupełnych przedstawia Russell metodę analizy reduktywnej. Polega ona na sprowadzaniu złożonych i deskryptywnych zdań ontologicznych do wyrażeń języka logiki nie zawierającego ani symboli niezupełnych, ani nazw pozornych przedmiotów (pojęcia ogólne). Pozwala to przekształcać zagadnienia filozoficzne na problemy logiczne, które jesteśmy już w stanie precyzyjnie rozwiązywać. Na tej drodze osiąga się głębsze, jaśniejsze, a nawet pełniejsze wejrzenie w ontologiczną strukturę świata. Wprawdzie wiele pytań zasadniczych dla ludzkości wymyka się z pola tego rodzaju zabiegów, ale dużo więcej dotychczas spowitych we mgle metafizyki tradycyjnej da się rozwikłać w sposób ścisły i tak poprzez kolejne przybliżenia wydobywać stopniowo prawdę.

Od roku 1930 zaczął się trzeci etap w rozwoju koncepcji metody analizy — tzw. filozofia lingwistyczna. Dotychczasowe ujęcie podważył

wig Wittgenstein als Ontologe..., „Philos. Rundschau", 13 (1965) 116—152; B. J. Cudahy, *Portrait of the Analyst as a Metaphysician*. „The Mod. School", 43 (1966) 365—373.

30 Nie uporano się jednak z problemem podstawy przyjęcia tezy o tym, że pewien fragment języka adekwatnie odwzorowuje fragment rzeczywistości.

bowiem pozytywizm logikalny. Odmówił w ogóle naukowego charakteru zdaniom metafizyki. Przez to jednak nie wytłumaczył jeszcze samego faktu uprawiania metafizyki, bo nie odpowiedział pozytywnie na pytanie, czym są te zdania. W celu zlikwidowania tego braku nawrócono do myśli Moore'a — badania stosunku języka codziennego do filozoficznego w świetle różnych teorii języka. Ku podobnym ale swoiście zorientowanym dążeniom skierował analityków również Wittgenstein. W swych wykładach (opublikowanych dopiero po jego śmierci, a wówczas krążących w postaci notatek) przyznaje, że klasyczna filozofia nie ma nic wspólnego z nauką, ale widzi możliwość badania jej samej jako określonego zachowania się ludzkiego. Naukowe podejście do filozofii znajdzie wyraz w pragmatycznym studium języka potocznego, w którym wyraża się myślenie filozoficzne. Można tedy uprawiać filozoficzną psychoanalizę codziennego języka; badać jego użytek, różnorodne funkcje słów, między innymi rolę języka w powstawaniu zagadnień filozoficznych (psychologiczne motywy użycia szczególnego rodzaju wyrażeń). Nie uważa jednak, aby można było wyjść w tym poza sam język. Nie da się rozwiązać filozoficznych problemów, jeno wyjaśnić je przez to, iż charakteryzuje się rozmaite sposoby używania terminów (bynajmniej tych sposobów nie wartościując, a tylko je rejestrując) zależnie od konkretnego kontekstu (genezy i celu). Podkreślił przy tym złożoność języka codziennego i niemożliwość jego normowania, jak np. poprawy przez zaostrzenie znaczeń.

Tę opisowo-lingwistyczną metodę rozwijał i rozpowszechniał szczególnie J. Wisdom (ur. 1904), profesor uniwersytetu w Cambridge[31]. Zaakcentował on szczególnie pogląd, iż każdemu zdaniu metafizyki da się przeciwstawić inne równie słuszne, ale sprzeczne z tamtym. Zdania te bowiem są jedynie werbalnymi rekomendacjami co do pewnych zmian przyjętych w konwencjach używania języka. Uprawianie zaś metafizyki ma wartość terapeutyczną i pod tym względem można je porównać do psychoanalizy. Dlatego nie należy w ogóle dociekać odpowiedzi na pytania metafizyczne, tylko je po eksplikacji zrozumieć, a wtedy ani nie potrzebujemy, ani nie chcemy ich już rozwiązywać. Po prostu jesteśmy z nich psychologicznie wyleczeni. Metafizycy klasyczni bowiem modyfikują potoczny język z motywów emocjonalnych i zgodnie z podświadomymi dążeniami. Szczególnie gorliwie usuwają zeń terminy skojarzone z przykrościami lub poczuciem zagrożenia.

Te ostatnie poglądy starał się szczegółowo i obszernie uzasadnić na

---

31 Publikacje książkowe: *Interpretation and Analysis*, London 1931; *Problems of Mind and Matter*, Cambridge (1934) 1963; *Other Minds*, Oxford 1952 (przeważnie reedycje artykułów); *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford (1953) 1957 (przeważnie reedycje artykułów).

materiale historii filozofii M. Lazerowitz (ur. 1909), profesor filozofii w Smith College (Mass) [32], podkreślając z naciskiem metajęzykowy charakter operacji metafizyków klasycznych.

Niemniej znamienny typ filozofii analitycznej ukształtował się w Oxfordzie. W analizie akcentowano tu bardziej momenty humanistyczne i ograniczenie się do języka potocznego. Zakresowy język współczesnej logiki prawie do ostatnich lat nie znajdował uznania w oczach analityków oxfordzkich. Czołowym ich przedstawicielem był G. Ryle (ur. 1900), w swym pokoleniu najbardziej wpływowy filozof angielski [33]. Problematyka filozoficzna powstaje, według niego, w wyniku pozornych konfliktów zachodzących między różnymi sformułowaniami ogólnych prawd. Uprawianie przeto filozofii ma być wykrywaniem źródeł tych nieporozumień. Dokonuje się zaś tego w drodze wyjaśniania pojęć użytych do sformułowania wspomnianej prawdy. Metafizykowanie byłoby więc rozwiązywaniem dylematów rodzących się z niedoskonałości aparatu pojęciowego (idiomy językowe, nadużycie niektórych terminów). Ryle w szeregu olśniewających wprost studiów egzemplifikuje tę metodę analizy. Można jej tylko zarzucić, że czasem wygląda albo zbyt behawiorystycznie jak na metodę metafizyki, albo za bardzo upodabnia się do Russella analizy reduktywnej. Pod tym ostatnim względem wyraźniej opozycyjna jest natomiast tzw. metafizyka deskryptywna, jaką prezentuje filozof logiki z Oxfordu, P. F. Strawson (ur. 1919) [34]. Badanie metafizyczne nie ma być ani spekulatywne, ani reformatorskie w stosunku do użycia systemu pojęciowego, lecz ograniczać się do jego opisu i rozjaśnienia. Urzeczywistnia te postulaty właśnie w przedstawieniu deskryptywnej teorii indywiduów.

Ogólnie charakteryzując koncepcję lingwistycznej metody filozoficznej można dojść do następującego wniosku. Uprawianie metafizyki spekulatywnej ma charakter operacji metajęzykowej (choć wyrażanej w ontologiczny sposób). Jest apriorycznym w stosunku do rzeczywistości poznawanej, a uwarunkowanym emocjonalnie modyfikowaniem użycia języka. Właściwe metafizykowanie zaś powinno być uświadamianiem

---

32 Jego pozycje: *The Structure of Metaphysics*, London 1955 (zbiór artykułów) oraz *Studies in Metaphilosophy*, London 1964 (zbiór studiów i artykułów). Metoda, jaką się posługuje, zmierza wprawdzie do wykazania psychologicznych źródeł metafizyki, ale uzasadnia to zwyczajnie indukcyjnie (inna już rzecz, że — jak zauważono — niepoprawnie), a więc sam uprawia filozofię indukcyjną.

33 Jego pozycje: *The Concept of Mind*, London (1949) 1959 oraz *Dilemmas*, Cambridge 1954. Por. A. Laird — L. Douglas, *Moore and Ryle; Two Ontologists*, The Hague 1965.

34 Antyformalistyczne tendencje przedstawia w: *Introduction to Logical Theory*, London 1952, a deskryptywną metafizykę w: *Individuals*, London (1959) 1964. Z opracowań zaś: E. A. Burtt, *Descriptive Metaphysics*, „Mind", 72 (1963) 18—39.

sobie zawartej w wyrażeniach implicite treści w drodze ich analizy pragmatycznej. Badanie dotyczy bądź aktualnego funckjonowania pojęć filozoficznych, jak np. przyczyna, prawda, istnieć, bądź faktycznego użytku pewnych nazw, przysłówków, przyimków, które są podstawowe dla funkcjonowania języka w ogóle.

Metody filozofii lingwistycznej (w rozmaitych modyfikacjach) dla uprawiania metafizyki proponują i realizują nie tylko wzorcowi reprezentanci szkoły analitycznej, lecz także wielu innych autorów mniej lub bardziej bliskich analitykom [35]. Niekiedy występują przekształcenia bardziej znaczne. Przykładem niech będzie C. J. Ducasse (ur. 1881), metodolog nauk, pochodzący z Francji, a obecnie emerytowany profesor filozofii w Brown Univ. [36] Uważa on, że sama analiza językowa prowadzi tylko do mało ważnych ontologicznie rezultatów. Może jednak stać się adekwatną dla filozofowania, jeśli się ją właściwie dopełni. Zagadnienia filozoficzne rodzą się w związku z podejmowaniem rozumnej decyzji. Mają ze swej istoty charakter semantyczny, ale wiążą się z językiem wartościującym. Mogą być rozwiązane w drodze analizy orzeczników wyraźnie lub ukrycie wartościujących (w wyjaśniającym definiowaniu odwołujemy się wtedy do pierwotnych ocen wzorcowych) oraz refleksji uzgadniającej między sobą różne sądy wartościujące i rozmaite typy sądów o wartości. W drugiej części książki *Nature, Mind and Death* poddaje takiej analitycznej refleksji terminy: substancja i przyczyna.

Po roku 1930 metoda analizy posiadała nie tylko postać, nadaną jej przez tzw. filozofię lingwistyczną. Wielu metodologów ontologii bowiem bardziej lub mniej wyraźnie nawiązało w swych ujęciach do koncepcji Russella, czy nawet tzw. analizy konstruktywistycznej typu R. Carnapa. Niemiecki filozof i logik H. Scholz (1884—1957) daje w r. 1941 próbę

---

35 Tak np. D. Emmet (ur. 1904), profesor filozofii w Manchester, położyła nacisk (*The Nature of Metaphysical Thinking*, London (1945) 1961) na posługiwanie się analogią metaforyczną. Metafizyka zaczyna się od studium relacji ontologicznych wyrażonych w pewnych kontekstach, a potem przez analogię daje się tę teorię relacji rozciągnąć na całą rzeczywistość. Natomiast S. N. Hampshire (ur. 1914), profesor filozofii najpierw w Oxfordzie, a od 1960 w Londynie, przeniósł (*Metaphysical Systems*, [W:] *The Nature of Metaphysics*, ed. Pears, London 1957) tendencję uwzględniania uwarunkowań kontekstu słownego na samo poznanie zawarte w systemach metafizyki, które nie może być kompletne i nieograniczone. Rzeczywistość nie da się bowiem poznawczo wyczerpać; ekstrapolacja od konkretnych warunków jest niedopuszczalna.

36 Interesujące pozycje: *Philosophy as a Science...*, NY 1941; *Reality, Science and Metaphysics*, „Synthese", 8 (1950) 9—21; *Nature, Mind and Death*, La Salle 1951; *Philosophy can become a Science*, „Rev. Intern. de Philos.", 13 (1959) 1—14. Obszerne uwagi w związku z pierwszą książką dał M. Choynowski w „Przeglądzie Filozof.", 44 (1948) 200—217.

stosowania logicznej analizy konstruktywnej w budowaniu metafizyki [37]. Ontologiczna interpretacja logicznej teorii identyczności ma stanowić fragment ścisłej metafizyki typu leibnizjańskiego. Potem od strony teoretycznej bronił tej koncepcji przeciw dyskutantom [38].

Pojawiły się także próby analitycznej metody tworzenia ontologii logicznych. Logika formalna nie jest neutralna ontologicznie. Suponuje jakąś teorię przedmiotów. Da się to wykorzystać do opisania świata. Najbardziej chyba wyraźny pokaz takiej metody budowania ontologii dał N. Goodman (ur. 1906), filozof poznania i języka z Pensylvania Univ.[39] Posługując się językiem logiki i terminami fenomenalistycznymi chce tworzyć precyzyjny opis strukturalny rzeczywistości (faktycznie robi to w odniesieniu do tego, co konkretnie dane wzrokowi). Dokonuje się to głównie przez sformułowanie wzbogacających definicji w języku symbolicznym na kanwie rachunku logicznego indywiduów [40].

Nie omieszkano też spróbować analizy transpozycyjnej w uprawianiu metafizyki. Wysunięto koncepcję rozwiązywania problemów ontologicznych przez nadanie im formy pytań semantycznych i po rozwiązaniu w semantyce znowu odczytania ich ontologicznie [41]. Zastosowano też przekładanie — częściowo konstrukcyjne — tez i dowodów metafizyki fragmentów na język możliwie najbardziej zbliżony do logicznego [42].

---

37 Jego pozycje na temat metafizyki: *Die mathematische Logik und die Metaphysik*, „Philos. Jahrbuch", 51 (1938) 257—291; *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, Köln 1941; *Logik, Grammatik, Metaphysik*, „Archiv f. Philos.", (1947) 39—80; *Mathesis Universalis*, Basel 1961 (przedruk artykułów).

38 Metodę analizy konstruktywnej w budowie metafizyki stosował u nas B. Bornstein (1880—1948). Jego *Teoria Absolutu* (Łódź 1948) zawiera geometrię kategorialno-logiczną zinterpretowaną ontologicznie. Nie chodzi mu przy tym jedynie o zobrazowanie geometryczne relacji ontycznych, lecz o ich odkrywcze ujęcie.

39 Tytuł dzieła: *The Structure of Appearance*, Cambridge Mass. 1951. Rozwijany tu rachunek indywiduów ma analogie w dawnej teorii przedmiotów (i jeszcze wcześniejszej mereologii) St. Leśniewskiego i nowej teorii przedmiotów St. Kaczorowskiego.

40 Metodzie tworzenia logicznych ontologii poświęcają również sporo uwagi G. Bergmann (ur. 1906): *Meaning and Existence*, Madison 1960 (zbiór artykułów) i *Logic and Reality*, Madison 1964 (przedruk artykułów) oraz W. V. O. Quine (ur. 1908): *From a Logical Point of View*, Cambridge Mass. 1953 i *Word and Object*, NY 1960.

41 Taką propozycję w odniesieniu do zagadnień z pogranicza teorii poznania i ontologii wysunął i realizował K. Ajdukiewicz (1890—1963). Por. jego *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*, „Przegl. Filoz.", 37(1934) 323—327; *W sprawie uniwersaliów*, tamże 38 (1935) 219—234; *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, tamże, 40 (1937) 271—287 oraz *Epistemologia i semiotyka*, tamże, 44 (1948) 336—347.

42 Bardzo ciekawą tego rodzaju próbę w odniesieniu do klasycznej metafizyki

§ 4. FENOMENOLOGIA I EGZYSTENCJALIZM [43]

Połączenie w niniejszych rozważaniach tych dwóch kierunków filozoficznych wymaga wyjaśnienia. Zdaje się, że prawie cała filozofia egzystencjalna wywodzi się genetycznie z ruchu fenomenologicznego, choć trudno byłoby go nazwać jego kontynuacją. Przy niezawężonym ich ujęciu da się jednak wskazać kilka momentów wspólnych i to znamiennych dla stylu współczesnej myśli. Zwłaszcza świadomościowy punkt wyjścia oraz charakter opisowy poznawania łączą oba szeroko już rozlewające się dziś nurty filozofii. Należy jednak zdawać sobie sprawę z tego, iż nie zawsze egzystencjalizm wiąże się z fenomenologią. Co do wyników odbiegł nawet od niej bardzo daleko. Trafniej byłoby chyba powiedzieć, że obie te szkoły w aspekcie stosowanej metody krzyżują się. Najdelikatniej zaś mówiąc — bardzo często egzystencjalizm stanowi co najmniej parafenomenologię.

Ruch fenomenologiczny ugruntował E. Husserl (1859—1938) [44]. In-

---

dał J. Salamucha (1903—1944): *Dowód „ex motu" na istnienie Boga*, „Coll. Theol.", 15 (1934) 53—92.

43 Oto kilka pozycji poświęconych fenomenologii: J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, Frankfurt 1957 [2]; A. de Muralt, *L'idée de la phénoménologie*, Paris 1958; J. Q. Lauer, *The Triumph of Subiectivity*, NY 1958; P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma 1959; P. Thévenaz, *What is Phenomenology?*, London 1963; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, I—II, Haag (1961) 1965; L. Landgrebe, *Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie*, „Revue de Métaph. et de Morale", 67 (1964) 365—380; W. A. Luijpen, *Phenomenology and Metaphysics*, Pittsburgh 1965. O egzystencjalizmie natomiast informują: *Filozofia egzystencjalna. Wybór i wstęp*, L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965; J. Collins, *The Existentialists*, Chicago 1952; J. Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris (1945) 1954; Fr. Copleston, *Contemporary Philosophy: Studies in Logical Positivism and Existentialism*, London 1956; F. Heinemann, *Existenzphilosophie, Lebendig oder Tot?*, Stuttgart (1954) 1963 [3]; W. Barret, *Irrational Man*, NY 1958; S. Moser, *Metaphysik einst und jetzt*, Berlin 1958; M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heildelberg (1949) 1964 [3].

44 Najbardziej podstawowe dzieła: *Logische Untersuchungen*, I—II (zbiór rozpraw) Halle 1900—1901 (drugie zmienione wydanie w trzech księgach w 1913—1921); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, I, Halle 1913 (drugi i trzeci tom w 1952); *Méditations cartésiennes* (zarys całości zasadniczej problematyki) Paris (1931) 1953 (niem. wyd. w 1950). Pośmiertnie: *Die Idee der Phänomenologie* (wykłady z 1907 r.) Haag (1950) 1958 i *Erste Philosophie*, I—II (wykłady z 1923—1924) Haag 1956—1959. O metodzie Husserla pisali: R. Ingarden, *Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla*, „Przegl. Filoz.", 42 (1939) 125—176 (przedruk w: *Z badań nad filozofią współczesną)*; G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941; M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge Mass. (1943) 1962; E. Levinas, *Théorie*

teresuje nas tu strona metodologiczna tego kierunku. Z tego punktu widzenia prezentuje się on jako specyficzny sposób uprawiania filozofii szeroko pojętego doświadczenia. Nie dotyczy więc zasadniczo operacji dyskursywnych, swoistych rozumowań, lecz czynności poznawania bezpośredniego. Metoda fenomenologiczna ukształtowała się pod wpływem brentanowskiej koncepcji psychognozji (psychologii opisowej posługującej się intencjonalnością), Kartezjusza procedury wątpienia i jasnego widzenia oraz Bolzana teorii przedmiotów idealnych i kantowskiego aprioryzmu transcendentalnego. Była reakcją przeciw empiryzmowi, psychologizmowi i naturalizmowi. Służyć miała do zbudowania niepowątpiewalnych oraz nie podlegających zarzutowi petitio principii podstaw dla wszelkiej obiektywnej wiedzy, a zwłaszcza maksymalistycznie pojętej filozofii (rozumiejącej i bezwzględnie autonomicznej). Atoli z czasem zadania te uległy zmianie i zróżnicowały się wśród kontynuatorów Husserla, a nawet u niego samego. Jeszcze bardziej płynne i wielorakie stały się realizacje tych dążeń. Jeżeli doda się nadto okoliczność, iż nie zawsze teoria i praktyka zgadzały się z sobą, to otrzymamy wielce złożony i urozmaicony obraz tego, co zowie się fenomenologią.

Charakterystyczny dla całego ruchu fenomenologicznego pozostał chyba jednak bezzałożeniowy (w zamierzeniu!) i opisowy sposób poznawania bezpośredniego (szczególnie akcentowanego). Dla najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli znamienne jest ponadto — intuicyjne (bezpośrednie ujęcie z aprioryczną oczywistością, co umożliwia sądy apodyktyczne) docieranie do czystych istot przedmiotów przy okazji badania danego w świadomości konkretnego ich egzemplarza. Nie wchodząc — w miarę możności i na razie — w szczegóły i różnice ujęć metody fenomenologicznej, można by ją przedstawić w następujący sposób:

Motywem wiodącym we wszelkim dociekaniu fenomenologicznym jest hasło powrotu do samych rzeczy (zu den Sachen), które się bada bez pośrednictwa psychologicznego podmiotu i bez pomocy teorii. Chodzi o możliwie najdalej posunięte uwolnienie się od rozmaitych presupozycji. Fenomenolog jest tym bardziej sprawny, im bardziej oczyści świadomość z potocznych, zdroworozsądkowych wierzeń, pospiesznych uogólnień, z pozornych oczywistości, z utajonych założeń. Negatywne przygotowanie do postępowania fenomenologicznego wymaga przeto, aby porzucić cały poznawczy balast tradycji. Ta tzw. (czasem) historyczna redukcja winna

---

de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris (1950) 1963; A. Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim/Glan 1956; W. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserl*, Tübingen 1959; *Edmund Husserl*, Cahiers de Royaumont, Paris 1959; *Edmund Husserl*, The Hague 1959; *Edmund Husserl*, „Revue Intern. de Philos.", 19 (1965), nr 71—72; R. Sokołowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague 1964; L. Kelkel — R. Schérer, *Husserl*, Paris 1964; E. Laszlo, *Beyond Scepticism and Realism*, The Hague 1965.

objąć dotychczasowe teorie i hipotezy zarówno filozoficzne, jak i naukowe oraz zajmowane postawy. Wszelakie bowiem prekoncepcje w postaci teoretycznych konstrukcji i symbolizmu przeszkadzają poznawczym kontaktom wprost z przedmiotem. Pozytywnym natomiast założeniem przedwstępnym jest teza podnosząca rolę odpowiedniego doświadczenia bezpośredniego, a ściślej danych świadomości. One stanowią jedyny przedmiotowy punkt wyjścia filozofowania. Znalazła tu zastosowanie dawna dewiza augustyńska: in te redi, in interiore hominis habitat veritas. Przyjmuje się przy tym intencjonalny charakter świadomości. Na tę ostatnią składają się zarówno intencjonalne akty lub stany odnoszące się do przedmiotów, jak i strumień aktów i stanów wykonanych o tych pierwszych aktach i stanach [45]. Stąd chociaż przedmiotem badania są subiektywne procesy aktywności poznawczej, to jednak docieramy do przedmiotowych korelatów świadomości.

Sama procedura dociekań fenomenologicznych polega na dokładnym pokazywaniu tego, co dane i jak dane, oraz na rozjaśnianiu danego. Dokonuje się to w serii kolejnych kroków, których mniej lub bardziej pełna obecność oraz specyfika charakteryzuje rozmaite odmiany ujęć metody fenomenologicznej. Najogólniej dałoby się wyróżnić sześć stadiów (metod cząstkowych), z których pierwsze cztery wydają się być wspólne wszystkim zwolennikom szkoły fenomenologicznej, a pozostałe wystąpiły raczej tylko w koncepcji fenomenologii husserlowskiej.

1⁰ Tzw. opis fenomenologiczny. Jest to najbardziej powszechnie stosowany zabieg. Najczęściej też nadaje mu się miano w ogóle metody fenomenologicznej, aczkolwiek nie jest dla niej najbardziej znamienny. Fenomenologowie jednak udoskonalili jego technikę.

Stanowią go trzy (nie zawsze wyraźnie oddzielane, a nawet wzajemnie przeplatające się) operacje: ujęcie intuicyjne fenomenów, ich analityczne rozpatrzenie oraz towarzyszący obu poprzednim opis fenomenów [46]. Pierwsze dokonuje się w wyniku olbrzymiej koncentracji uwagi. Zachodzi tu jakby wybór przedmiotu i kontemplatywny z nim kontakt (Schau, Anschauung). Analiza fenomenologiczna natomiast, to badanie elementów i koniecznej struktury (składników i ich konfiguracji) zdobytego w Schau fenomenu oraz jego relacji do innych fenomenów. Odbywa się to przez systematyczną inspekcję w drodze porównywania szeregu fenomenów oraz kontrastowania ich cech. Używa się przy tym

45 Niekiedy dodaje się, że poznawanie immanentnie (intuicja przeżywania) poznające poznanie transcendujące samo siebie nie podlega już dalszemu poznawaniu, dlatego nie ma regressus in infinitum.

46 Fenomeny to — najogólniej mówiąc — bezpośrednio ujęte przedmiotowe korelaty aktu intuicyjnego. Czyste fenomeny zaś to przedmioty ujęte po redukcji fenomenologicznej.

jak najwięcej rozróżnień, a same analizy podejmuje się wielokrotnie. Aparat pojęciowy w punkcie wyjścia stanowi język potoczny, ale stopniowo należy eliminować z nim związane intuicje, a bogacić go nowymi pojęciami, wynikającymi z przeprowadzanej analizy. Równocześnie dokonuje się opisu istotnych cech fenomenu, bezpośrednio ujętych w zdeterminowanej sytuacji poznawczej i zanalizowanych. Opis ten ma obudzić w czytelniku wyraźną intuicję przedmiotu prostego.

2⁰ Dociekanie sposobu pojawiania się fenomenu. Ważne jest nie tylko to, co się zjawia, lecz także to, jak się zjawia (Erscheinungsweisen). Sposoby pojawiania się intencjonalnych obiektów należy ująć zwłaszcza ze względu na odmienność ich aspektów, ich deformacji perspektywicznej oraz rozmaitych stopni jasności i wyraźności.

3⁰ Tzw. redukcja ejdetyczna. Zabieg ten wprawdzie nie nowy w teorii poznania (bywał stosowany w tworzeniu powszechników), ale szczegółowo opracowany i uzupełniony nowymi operacjami (szczególnie opisaną w następnym etapie) stał się znamienny dla fenomenologii. Tu ma miejsce intuicja w przykładach-fenomenach ogólnej istoty (Wesenschau, Wesenserfahrung, Wesenserkenntnis, intuicja ejdetyczna). Można to potraktować jako specyficzny rodzaj abstrakcji (abstrakcja nie izolująca, lecz tzw. ideacja). Dzięki niej ujmuje się czystą istotę z pominięciem istnienia (powstrzymanie się od sądów egzystencjalnych w tej sprawie): ja, samego aktu poznawczego i jego przedmiotu. Oczywiście, zdobywa się to z pomocą również analizy fenomenologicznej.

4⁰ Tzw. imaginatywna wariacja (freie Variation in der Phantasia). W badaniu istotnych relacji w poszczególnej istocie oraz związków między różnymi istotami (Wesenszusammenhänge) potrzebny jest pewien osobliwy sposób dokonania ideacji. Aby lepiej rozjaśnić wspomniane relacje, usiłujemy przedstawić je sobie z pominięciem niektórego członu lub z jego wymianą na inny. A więc posługując się intuicją kategorialną (trzech typów relacji: możliwości, względnej konieczności i absolutnej konieczności) i syntetyzującą wyobraźnią dowolnie dopełniamy na próbę człony stosunku rozmaitymi istotami. Dla ujęcia np. związku między barwą a rozciągłością próbujemy sobie wyobrazić barwę jako coś nierozciągłego. Nieudanie się tego przedsięwzięcia pozwala dojść do intuicji właściwej relacji między barwą a rozciągłością.

5⁰ Tzw. redukcja transcendentalna. Jest to operacja, której najwłaściwiej i w sensie najbardziej specyficznym przysługuje przydawka fenomenologiczna. Słynne epoché (tzw. branie w nawias) osiąga tu punkt kulminacyjny [47]. Najogólniej mówiąc zachodzi zawieszenie potocznego

---

[47] Ciężar metody fenomenologicznej opiera się głównie na redukcji: przygotowawczej — redukcji historycznej oraz właściwej — redukcji ejdetycznej i trans-

przekonania co do istnienia podmiotu i fenomenu; jakby neutralizuje się ujęcie egzystencjalno-metafizyczne. Bierze się w nawias nie tylko sprawę realności lub nierealności (istnienia lub nieistnienia) treści ujętej w dotychczasowych operacjach, lecz także wyłącza się wszystko, czego nie gwarantuje sam przebieg poznawania. Tej negatywnej operacji towarzyszy od strony pozytywnej możliwość skoncentrowania się wyłącznie na „co" fenomenu; następuje przemiana fenomenu danego w naiwnej świadomości w fenomen transcendentalny czystej świadomości (tej jej sfery, która oparła się redukcji fenomenologicznej). Czysta świadomość stanowi właściwy obszar transcendentalnego filozofowania, jakby swoistej metafizyki, której przedmiotem mają być fakty transcendentalne [48]. Praktycznie zabieg ten realizuje się przez takie skupienie uwagi na odsiebnie skierowanych aktach poznawczych, iż uświadamiają się w całej rozciągłości dokonującemu zabiegu same te postacie jego subiektywnej aktywności docierania poznawczego do fenomenów. Poznający zajmuje taką pozycję, w której staje się bezstronnym widzem własnego ja; ogląda siebie jako czyste cogitatum. Dopiero tak sprecyzowany fenomen objawia tajemnicę swej koniecznej struktury.

6⁰ Rozważanie rozjaśniające świadomość konstytuującą fenomen [49]. Konstytucja ta jest normalnie spontaniczna i bierna, ale w ogóle wpływa na wynik poznania, bo dokonuje się w akcie intencji. Chodzi przeto o determinację sposobu, w jaki fenomen ustala się w świadomości. Szczególnym celem rozważań tego kroku jest określenie typowej struktury przebiegu konstytucji fenomenu w świadomości. Wyjaśnia się, jakie przeżycia i akty świadomości prowadzą do ukonstytuowania się aspektu danego w poznaniu przedmiotu. Realizuje się to zaś w drodze analizy kolejno następujących istotnych faz konstytucji (jak dokonuje się ich przemiana i w jakich warunkach układają się w całość). Od strony statycznej natomiast rozważa się stosunek przeżycia do danego w nim przedmiotu.

---

cendentalnej. Ta ostatnia jako czysto refleksyjna (zdawanie sobie sprawy na bieżąco ze wszystkich operacji) wieńczy poznanie filozoficzne. W wielu punktach ujęcie jej podlega fluktuacjom, a nadto zachodzi różnica między proponowaną teorią a faktycznym postępowaniem.

48 Sfera czystej (niepustej) świadomości, to po prostu strumień świadomości wraz z transcendentalnym podmiotem poznającym, czyli miejsce pojawiania się fenomenów. Dzieli się na noetyczną (akty skierowane na intencjonalny obiekt) i noematyczną (odnośne obiekty wspomnianych aktów).

49 Tak zwana fenomenologiczna konstytucja fenomenu stanowi — w przeciwstawieniu do poprzedniego kroku — późniejszą koncepcję Husserla i dość płynną co do jej sformułowania. Zdaje się nawet być przedmiotem tzw. analizy intencjonalnej (badania, jak przedmioty konstytuowane są przez świadomość intencjonalną) występującej w pierwszym kroku.

Dla pełniejszej charakterystyki metody fenomenologicznej trzeba podać jeszcze kilka uwag o ewolucji i modyfikacjach jej ujęcia. W rozwoju koncepcji fenomenologicznego filozofowania u Husserla ważne są lata 1900, 1907, 1913 i 1926. Często też odróżnia się u niego trzy fazy ewolucyjne. W pierwszej, przeciwstawiając się z jednej strony neokantyzmowi, a z drugiej — empiryzmowi, prezentuje metodę opisywania (nie wyjaśniania, nawet nie analizowania) danych rzeczy, samych rzeczy, ale tak, żeby ująć ich istotę. Następna faza to opracowywanie koncepcji świadomości i redukcji transcendentalnej. Tu zaczyna się już idealizm transcendentalny i tu odgrywają ważną rolę problemy metafizyczne, a nie tylko ontologia. W ostatniej fazie (po r. 1929) Husserl zajmował się przebiegiem konstytucji fenomenu (opracowywał to zresztą wciąż od nowa już od kilkunastu lat) oraz teorią percepcji zbiorowej i wielkich związków dziejowych (historiozofia). Dla poznania cudzego czystego podmiotu przyjął tzw. wczucie (Einfühlung). W końcu więc fenomenologia zmieniła się w metodę zdobywania samowiedzy przez ludzkość. Najpierw miała być sposobem budowania filozofii pierwszej, czy nawet nią samą, a potem stała się sposobem filozofowania w ogóle, po prostu philosophia ultima. Zmniejszył się też stopień przeciwstawiania ontologii i tego, co stanowiło problematykę metafizyczną. To zaś, co ostatni termin oznaczał, stawszy się główną dziedziną zainteresowań, rozlało się jakby między teorię poznania i metafizykę spekulatywną.

Spośród kontynuatorów i interpretatorów Husserla, którzy nie stali się egzystencjalistami, najbardziej klasyczni oraz interesujący metodologa metafizyki są: Scheler, Conrad-Martius, Ingarden, Landgrebe, Fink i Ricoeur.

M. Scheler (1874—1928)[50] nie tyle był teoretykiem, ile praktykiem, ale o niezwykle bogatej umysłowości. Klasycznie zastosował metodę z *Logische Untersuchungen* do dziedziny antropologii. Nie uprawiał jednak filozofii transcendentalnej, lecz bardziej empirycznie (może zbyt subiektywistycznie) posługiwał się znakomicie obrazowym opisem fenomenologicznym. Zamiast ideacji używał nieumysłowego ujęcia przeżywanej wartości (Wertfühlen). Za możliwy uważał aprioryczny wgląd w istotę zhierarchizowanych wartości moralnych. Akt oceny ma strukturę intencjonalną. W ostatniej fazie znać w koncepcji metody filozoficznej wpływ Bergsona, zwłaszcza co do teorii spostrzeżenia zewnętrz-

50 Podstawowe dzieła: *Wesen und Formen der Sympathie*, Köln (1913) 1923 oraz *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, München 1913—1916. Od 1954 r. w Bernie wychodzą w 10 tomach *Gesammelte Werke*. Por. M. Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler*, I-II, Paris 1959; A. Schuetz, *Max Schelers Epistemology and Ethics*, „Rev. of Met.," 11 (1957) 304—314 i 486—501.

nego i roli hipotez naukowych w filozofii. Zawsze pozostał wielce pomysłowy w analizach [51].

H. Conrad-Martius (1888—1966) kontynuowała wczesne ujęcia Husserla zachowując pieczołowicie realizm [52]. Odrzuciła koncepcję konstytucji i redukcji transcendentalnej. Rozwijała natomiast tzw. fenomenologię ontologiczną, która ma być przede wszystkim wyjaśniającą nauką o istotach rzeczy, a więc daleko odbiegła od ostatecznej recepty mistrza.

R. Ingarden (ur. 1893) kształtował swój sposób filozofowania głównie w czasie studiów u Husserla w Getyndze [53]. Wbrew mistrzowi skrupulatnie zatroszczył się wraz z Conrad-Martius o zachowanie realizmu. Filozofia pojęta maksymalistycznie obejmuje dwie podstawowe sfery badań — ontologię i metafizykę. Pierwsza jest bardziej opisową nauką o czystych możliwościach i koniecznych związkach zachodzących między czystymi jakościami idealnymi. Metafizyka zaś dotyczy istoty i sposobu istnienia tego, co faktycznie istnieje i zdaje się mieć charakter wyjaśniający. W stosunku do Husserla Ingarden rozbudował ontologię kosztem fenomenologii transcendentalnej; fenomenologia będąca nauką o zawartościach idei czystych przeżyć traktowana jest tu jako fragment ontologii. Tę ostatnią natomiast dałoby się podzielić na formalną, która rozpatruje kategorialne struktury, i materialną, gdy ma za przedmiot momenty jakościowe, oraz egzystencjalną, która analizuje sposoby istnienia (i momenty bytowe).

Kładąc akcent na zabiegi ontologiczne Ingarden zmienił Husserla metodę filozofowania. Nie tylko ją odsubiektywizował, lecz także zontologizował i zlogizował. Wysuwa bowiem na pierwszy plan nie immanentne analizy subiektywnej świadomości, ale analizy zawartości idei względnie (przeprowadzane w oparciu o prawa logiczne) analizy sen-

---

51 Po linii Schelera idzie D. v. Hildebrand (ur. 1889), który wyraźnie łączy metodę fenomenologiczną z metafizyczną analizą istoty.

52 Główne prace: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*, „Jahrbuch für Philos. und Phän. Forsch." 3 (1916) 345—542; *Realontologie*, tamże, 6 (1923) 159—333; *Das Sein*, München 1957; *Schriften zur Philosophie*, I—II, München 1961—1964 (zbiór rozpraw). Por. *Festschrift für H. Conrad-Martius*, „Philos. Jahrbuch", 66 (1958).

53 Dzieła zawierające podstawowe myśli: *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen (Halle 1931) 1960 (po polsku Warszawa 1960); *Spór o istnienie świata*, I—II, Kraków (1947—1948) 1960—1961, istnieje przekład angielski części i niemiecki całości; *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963 (zbiór przeważnie dawniejszych rozpraw). O filozofii Ingardena: A. T. Tymieniecka, *Essence et Existence*, Paris 1957; *For Roman Ingarden*, 'S—Gravenhage 1959; *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa 1964; A. Stępień, *O filozofii Romana Ingardena*, „Ruch Filoz.", 22 (1964) 153—159; J. Szewczyk, *Spór o istotę filozofii*, „Studia Filoz.", (1966), nr 2 (45) 179—201.

sów przedmiotowych, niejednokrotnie zakładając przy tym identyczność przedmiotowego sensu danego w noemacie z treścią realnego przedmiotu. U Husserla rozważanie istot przedmiotów badanych nie bywa od razu nastawione na same te istoty (jako opisowa analiza ejdetyczno-ontologiczna tego, co bezpośrednio dane), lecz dokonuje się poprzez wyjaśnienia odpowiednich przeżyć czystej świadomości (w drodze analizy danych w intuicji struktur ogólnych).

Ingarden podkreśla potrzebę poprzedzenia metafizyki ontologią. Robi to dla wykluczenia przypadkowości i jednostronności w wykorzystaniu doświadczeń. Ontologia może wykluczyć pewne drogi badań i wskazać przypuszczalne sposoby postępowania (tło dla doświadczeń). Metafizykę da się nadbudować na ontologii albo przyjmując specjalne doświadczenie metafizyczne (nie powiedziano na ten temat wiele, sugerując raczej trudności), albo z danych zwykłego doświadczenia przy pomocy wypracowanej siatki ontologicznej wydobyć tezy metafizyczne (nie bardzo widać, jak to zrobić w odniesieniu do wszystkich dziedzin poznania).

Uzasadnianie twierdzeń zmierza do okazania ich konieczności w drodze odwołania się do odpowiedniego doświadczenia przedmiotu badań. Faktyczne przeżycia czyste stanowią ostateczną daną doświadczenia, której nie można podać w wątpliwość. Jeśli zaś trudno pokazać, co jest bezpośrednio dane, to wyprowadza się z koniektur konsekwencje oraz wybiera się te, które najlepiej zgadzają się z pierwotnymi doświadczeniami i rozróżnieniami.

Gdy chodzi o stosunek filozofii do poznania naukowego, to Ingarden przekonująco broni w tym względzie pełnej autonomii ontologii. Uważa jednak, iż metafizyka nie może nie uwzględniać danych pochodzących od dyscyplin szczegółowych, gdyż interesuje się (nawet gdy docieka istot) tym samym, co one obszarem badań.

L. Landgrebe (ur. 1902), asystent Husserla, a obecnie profesor w Kolonii, wyraźnie podkreśla, że choć fenomenologię swego mistrza przyjmuje jako podstawę sposobu filozofowania, to jednak nie czuje się związany jego poszczególnymi sformułowaniami [54]. Na nowo zwłaszcza usiłuje ugruntować metafizykę włącznie z teorią Absolutu wykorzystując do tego, na ile się da, fenomenologię. Modyfikuje przy tym koncepcję redukcji (tzw. intersubiektywna redukcja).

E. Fink (ur. 1905), następca Landgrebego na stanowisku asystenta Husserla (studiował również u Heideggera), ostatecznie zaś profesor we

---

[54] Pozycje zasadnicze: *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949, (ważny zbiór esejów) oraz *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963 (zbiór esejów; dużo uwagi poświęca doświadczeniu).

Fryburgu [55]. Jego stosunek do fenomenologii jest bardziej skomplikowany. Do wojny radykalizował fenomenologiczny idealizm. Modyfikował sposób analizy fenomenologicznej (analizy intencjonalnej), podkreślając, że chodzi w niej o odkrycie konstytutywnych funkcji intencjonalnych aktów. Konstytucję fenomenów interpretował jako akt bardziej twórczy (stąd program konstruktywnej fenomenologii). Po wojnie jednak zmienił znacznie swe poglądy uważając, że fenomenologia szkodzi metafizyce. Dopatruje się spekulatywnych elementów w stanowisku Husserla co do koncepcji fenomenu. Nade wszystko zaś szczegółowo okazuje niewystarczalność metody fenomenologicznej do wyjaśnienia przestrzeni, ruchu i czasu, które są suponowane przez fenomeny, ale nimi nie są. Uważa za bardziej podstawową metodę ontologiczną. Przez to zbliża się do Heideggera.

P. Ricoeur (ur. 1913), profesor Sorbony, jest wybitnym przedstawicielem młodszego pokolenia fenomenologów i francuskich historyków fenomenologii [56]. W głoszonej doktrynie nawiązuje do Marcela i Jaspersa, ale metoda zarówno jako przedmiot rozważań teoretycznych, jak i faktycznie stosowana jest typu wczesnofenomenologicznego z dodaniem może momentu refleksji nad przeżyciem. Nie przejmuje husserlowskiego idealizmu transcendentalnego (najwyżej jakiś metodologiczny idealizm), mając zastrzeżenia do redukcji. Na przykładzie swej filozofii woli obala idealistyczną interpretację Husserla konstytucji jako aktu twórczego raczej niż przekazującego. W sumie tworzy oryginalną koncepcję deskryptywno-ejdetycznej fenomenologii stanowiącej jedynie początek filozofii, a nie jej kres. Odróżnia trzy stopnie badania: 1⁰ deskryptywna analiza aspektów fenomenu (szczególnie jego intencjonalnego sensu i struktury danych świadomości) koncentrująca się na jego istocie [57], 2⁰ transcendentalna konstytucja fenomenu w świadomości; nie ma to jednak być konstrukcja, aby nie prowadziło do idealizmu, lecz sama determinacja sposobu, w jaki fenomen przyjmowany jest w świadomości, 3⁰ ontologia

---

55 Prace: *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, „Kant-Studien", 38 (1933) 319—383; *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, „Rev. Intern. de Philos.", 1 (1939) 226—270; *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bevegung*, Freiburg 1957; *Sein, Wahrheit, Welt*, The Hague 1958; *Alles und Nichts*, Freiburg 1959; Por. *Beispiele Festschrift für E. Fink*, hrsg. L. Landgrebe, The Hague 1965.

56 Główne jego dzieła: *Philosophie de la volonté*, I—II, Paris 1950—1960; *Etudes sur les Méditations cartésiennes de Husserl*, „Rev. philos. de Louvain", 52 (1954) 75—109; *Kant et Husserl*, „Kant-Studien", 46 (1954) 44—67; *Histoire et vérité*, Paris (1955) 1964.

57 Ricoeur sądzi, że ten zabieg fenomenologiczny niesłusznie został zlekceważony przez późniejszych fenomenologów.

świadomości, zmierzająca do określenia statusu świadomości w ramach całości bytu.

Egzystencjalizm przybrał postać nie tyle kierunku filozofii akademickiej, ile prądu myśli współczesnej, a nawet swoistego stylu filozofowania czy też sposobu zachowania się człowieka. Nie będzie tu zresztą przedmiotem zainteresowania doktrynalno-treściowa strona egzystencjalizmu lecz formalno-metodyczna. W tym aspekcie z jednej strony jest on przede wszystkim opisową antropologią filozoficzną, ubogacaną mniej lub bardziej wyraźnie programem ontologicznym (w zasadzie nie obejmującym jednak hierarchii bytów aż do Absolutu włącznie), a z drugiej — posługuje się w rozmaitym stopniu i zakresie analizą oraz opisem fenomenologicznym. Z tego względu dałoby się wskazać na Heideggera, Sartre'a i Merleau-Ponty'ego jako na głównych przedstawicieli egzystencjalizmu powiązanego z fenomenologiczną metodą (fenomenologia hermeneutyczna) oraz na Jaspersa i Marcela, u których ten związek objawia się w minimalnym stopniu. Dla wszystkich punktem wyjścia jest badanie konkretnego istnienia ludzkiego (danego w tzw. przeżyciu egzystencjalnym). Człowieka traktuje się przy tym czysto subiektywnie (gubiąc w zasadzie intencjonalność świadomości i odrzucając racjonalistyczne przeciwstawienie przedmiotu i podmiotu, ale nie tracąc przy tym realizmu). Badanie zaś jest konkretystyczną samoanalizą, unikającą intelektualizmu (wszelkich ogólnych form i zewnętrznych usprawiedliwień), a zmierzającą do opisu niepowtarzalnych w czasie przeżyć osobistych. Ta ogólna charakterystyka specyfikuje się bardzo rozmaicie u poszczególnych reprezentantów.

M. Heidegger (ur. 1889), wieloletni profesor w Fryburgu, oddziałał swą oryginalną myślą chyba najmocniej na filozofię współczesną, szczególnie w Niemczech, Francji i Belgii [58]. Kontynuował on medytacje

58 Popularność zawdzięcza temu, że zajmował się tym, co interesowało intensywnie ówcześnie całą ludzkość (zwłaszcza po drugiej wojnie), a przy tym umiał dyskutować, zachowując pozory rygorów naukowości i posługując się specjalnie wypracowaną terminologią (co dawało akademikom dobre samopoczucie). Był nadto mistrzem w wywoływaniu zainteresowania i utrzymywania niepewności (każde zrozumienie jego tekstu musiało być już interpretacją, bo język ma niezmiernie trudny do asymilacji). Najważniejsze dzieła z I okresu: *Sein und Zeit*, I, Tübingen (Halle 1927) 1953 [7] (fundamentalna praca antropologiczna; nie ukazała się jednak II część ontologiczna); *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt (Bonn 1929) 1955[7] (ważne uzupełnienia były w 4 i 5 wydaniu). Z II okresu zaś: *Holzwege*, Frankfurt (1950) 1952; *Einleitung in die Metaphysik*, Tübingen 1953 oraz *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954. Por. również: A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Louvain (1942) 1955 [4]; K. Löwith, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen (1953) 1960; Th. Langan, *The Meaning of Heidegger*, NY 1959; *Martin Heidegger*, „Rev. Intern. de Philos.", 14 (1960), nr 52; V. Vycinas, *Earth and Gods. Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, Hague 1961; M. Cor-

Kierkegaarda metodą opisu fenomenologicznego Husserla z chęcią (nie bez podniety neoscholastyków) nowego ugruntowania ontologii Arystotelesa. Sam nie uważa się za egzystencjalistę, twierdząc, że zawsze koncentrował uwagę swą na bycie. Nie chce też widzieć dwóch faz w swoim rozwoju, zaznaczając, że źle zrozumiano tylko jego wcześniejsze dzieła.

Filozofię stanowi najpierw „ontologia fundamentalna" jako fenomenologiczna analityka egzystencjalna sposobu istnienia ludzkiego (Dasein). Potem dopiero winna nastąpić ontologia formalna i materialna, a wszystko to zmierza do „ogólnej ontologii" bytu jako takiego (Das Sein). Zachodzi tu charakterystyczne dla współczesności splecenie się filozofii bytu z antropologią filozoficzną. Metafizyką zaś jest onto-teo-logia, na którą składają się studium dziedziny ontycznej, czyli tego, co bytuje (Das Seiende) oraz wyjaśniające przez przyczyny pierwsze poznanie bytującego jako takiego i w całości, do czego ontologia fundamentalna dawałaby podstawy. Ostatecznie jednak metafizyką jest dokonująca się rzeczywistość ludzka, jakby część natury człowieka — Metaphysik als Geschichte des Seins. Faktycznie też filozofia nie pokrywa się później z ontologią, która ogranicza się do sfery ontycznej, ale staje się coraz bardziej niepojęciowalnym doświadczeniem rzeczywistości oraz funkcją autentycznej egzystencji.

Metoda filozofowania ulegała również modyfikacji. Najpierw Heidegger zapowiada, że badanie zaczyna się od analiz ludzkiego istnienia, będącego fenomenem pierwotnym, najlepiej znanym człowiekowi modusem (ujawnianiem się) bytu jako takiego. Jest to jakby okno, przez które można popatrzeć na byt. Nie należy nastawiać się ani psychologicznie, ani antropologicznie, ale z zamiarem wyjaśnienia projekcji bytu w ogólności, przyporządkowania rzeczywistości racjonalnemu poznaniu. Zasadniczy przy tym problem w punkcie wyjścia brzmi: dlaczego raczej istnieje coś niż nic? Ma to ułatwić przezwyciężenie esencjalizmu. Pytanie zaś o zrekonstruowanie sensu bytu w ogóle wskazuje istotne zadanie. Dociekania winny powstawać z zasadniczej sytuacji pytajnej człowieka i być podejmowane całościowo. Metodę fenomenologiczną Husserla zmienił tu na ontologiczną analitykę, biorącą za przedmiot nie transcendentalne ja, lecz byt ludzki (Dasein). Odrzucił przy tym aprioryczne doś-

---

v e z, *La philosophie de Heidegger*, Paris 1961; A. C h a p e l l e, *L'Ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris 1962; O. P ö g g e l e r, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963; W. J. R i c h a r d s o n, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963; F. W. von H e r r m a n n, *Die Selbstinterpretationen Martin Heideggers*, Meisenheim/Glan 1964; L. V e r s e n y i, *Heidegger, Being and Truth*, New Haven 1965; A. W a w r z y n i a k, *Filozofia Martina Heideggera w świetle nowszych opracowań*, „Roczniki Filoz.", 13 (1965), z. 1, s. 115—128; S. A. E r i c k s o n, *Martin Heidegger*, „The Rev. of Met.", 19 (1966) 462—492.

wiadczenie istot przedmiotów i redukcję transcendentalną. Uległa zmianie również koncepcja struktury świadomości. Nie uznaje czystej świadomości, a stosunek intencjonalności zastępuje sytuacją „bycia-w-świecie". Operacje poznawcze to świadome rozumienie samego siebie, ujawniająca refleksja nad strukturą i teleologicznymi możliwościami bytu ludzkiego. Nazwał to (nie bez wpływu Diltheya) hermeneutyką [59]. Tak więc fenomenologia stała się sposobem odkrywania i wykładania ukrytego sensu w tym, co bezpośrednio dane. Fenomeny nie są bezpośrednio dane, lecz wyinterpretowane i to na bardzo różnych drogach.

Ostatecznie bowiem porzuca metodę rozwiązywania zagadnień ogólnoontologicznych poprzez analizę Dasein. Należy natomiast badać od razu Sein i to nie dyskursywnie, ale w drodze bezpojęciowego myślenia poetyckiego, wsłuchiwania się w głos samego bytu i opisywania tych jednostkowych przeżyć. Szukanie sensu bytu stało się dochodzeniem do prawdy (bytowej). Poznawanie takie ma być wspomagane uprzednim dialogiem z tekstami wielkich myślicieli przeszłości. Faktycznie analizy robią wrażenie zabawiania się spekulacjami gramatycznymi co do używanych dawniej i przez niego słów, a całość nosi charakter usiłowania racjonalizacji irracjonalnego (w gruncie rzeczy niemetodycznego i nieweryfikowalnego) myślenia.

Najbardziej znanym egzystencjalistą francuskim jest J. P. Sartre (ur. 1905) [60]. Pokrewny koncepcjami Heglowi, Fichtemu i Kierkegaardowi rozwinął (w kierunku antropologicznym) i spopularyzował ontologię Heideggera.

Cała metafizyka człowieka spoczywa na ontologii ogólnej. Ta ostatnia zaś to studium bytu i nicości we wszystkich ich aspektach. Głównym problemem staje się relacja podmiotu do bytu (reszty świata.) Jako ogólny sposób filozofowania przyjął Sartre opis fenomenologiczny, który wzbogacił literacką psychoanalizą egzystencjalną (dotyczącą konkretnej osobowości ludzkiej w aspekcie jej istnienia, wolności, tragizmu i niepokoju).

---

59 Wydaje się, że początkowo metodę ontologii kształtował Heidegger również przez przeciwstawienie się metodzie Hegla.

60 Dzieła związane szczególnie z metodą filozofowania (przy czym tylko dwa pierwsze są ściśle egzystencjalistyczne): *L'être et le néant*, Paris (1943) 1957; *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946; *Questions de méthode*, „Les Temps Modernes", 13 (1957) 338—417 oraz *Critique de la raison dialectique*, I, Paris 1960 (jest tu poprzednia pozycja). Prace o Sartrze: G. V a r e t, *L'Ontologie de Sartre*, Paris 1948; M. N a t a n s o n, *A Critique of J. P. Sartre's Ontology*, Lincoln 1951; J. M ö l l e r, *Absurdes Sein?*, Stuttgart 1959; Kl. H a r t m a n n, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlin 1963; L. W. N a u t a, *Sartres neue Position*, „Archiv für Philosophie", 13 (1964) 141—172; M. W a r n o c k, *The Philosophy of Sartre*, London 1965.

Ontologię buduje Sartre nie jako teorię bytu, ale jako prawie aprioryczną dialektykę (bliską Heglowi) danego w sytuacji intencjonalnej bytu niedookreślonego. Wychodząc z analizy tego bytu zdobywa najogólniejsze jego zasady (np. że wszystko jest w akcie, istnieniu), które potem stosuje do człowieka, pomagając sobie w tym swoistą psychoanalizą osobowości ludzkiej. Ponieważ struktura świadomości jest wewnętrznie rozdarta (świadomość siebie — świadomość własnej świadomości, byt-dla-siebie — byt-w-sobie — byt-dla-innego), stąd jej opis i analiza ma odbywać się nie tylko w kategoriach ontycznych, lecz także wartościujących, co pozwoli na jej zharmonizowanie (np. że obowiązkiem jest świadomość wolności i istnienie autentyczne). Rozwiązanie głównego zagadnienia wydaje się trochę aporetyczne. Spór między subiektywizmem a obiektywizmem okazuje się wielce skomplikowany (punkt wyjścia niewątpliwie subiektywistyczny, ale ostatecznie jednostka ujęta jest jako tragicznie szamocąca się z irracjonalnymi siłami otaczającego świata).

Egzystencjalistą, który — będąc pod wpływem Sartre'a — najbardziej chciał kontynuować Husserla, okazał się M. Merleau-Ponty (1908-1961) [61]. Filozofowanie nie jest ani wyjaśnianiem, ani analizą refleksyjną, lecz opisywaniem struktur myślowych i działania w celu poznania sensu świata. Wychodzi od świadomości, będącej dynamiczną strukturą aktów intencjonalnych, a zwłaszcza intersubiektywnej i łączącej (świadomość poprzez ciało ze światem) percepcji. Opis fenomenologiczny nie powoduje redukcji świata do świadomości, ale pozwala pierwotną wiedzę o świecie doprowadzić do formy pojęciowej i jednolitej. Bada się ejdetycznie, lecz tak, aby istotę osadzić w istnieniu, uwyraźnić nici intencjonalności wiążące świadomość ze światem (nie gubi intencjonalności poznania!). Odrzuca redukcję fenomenologiczną, mówiąc, że jej koncepcja najlepiej uczy niemożliwości jej realizacji. Posługuje się pojęciem partycypacji i mediacji w charakterystyce skończonego bytu ludzkiego, ale nie widzi możliwości uzasadnienia na tej podstawie Absolutu.

Egzystencjalistą w najściślejszym tego słowa znaczeniu jest K. Jaspers (ur. 1883), początkowo psychiatra, a potem profesor filozofii w Heidelbergu i Bazylei [62]. Swą koncepcję filozofowania kształtował pod wpły-

---

61 Pozycje podstawowe: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; *Eloge de la philosophie*, Paris 1953 (wykład inauguracyjny); *Signes*, Paris 1960. Z opracowań: A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain 1951; *L'Oeil et l'esprit*, „Temps Modernes", 17 (1961), nr 184—185; A. Robinet, *Merleau-Ponty*, Paris 1963; R. G. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, NY 1963; R. Schmitt, *Maurice Merleau-Ponty*, „The Rev. of Met.", 19 (1966) 493—516 i 728—741.

62 Główne dzieła: *Philosophie*, I-III, Göttingen (Berlin 1932) 1956[3]; *Existenzphilosophie*, Berlin (1938) 1956; *Von der Wahrheit*, München 1947; *Einführung in die Philosophie*, München (1950) 1963. Por. M. Dufrenne — P. Ricoeur, *Karl*

wem Kierkegaarda, Nietzschego i Webera, ale nie brak też u niego elementów kantyzmu i neoplatonizmu.

Filozofia nie ma być ontologią (faktycznie Jaspers zajmuje stanowisko ontologiczne), ale przede wszystkim metafizyką (najważniejsza część filozofii) konkretnej i historycznej egzystencji. Uprawianie filozofii przekracza istotnie postępowanie naukowe; nie jest nawet pojęciowym myśleniem, lecz rozjaśniającym obcowaniem z nieempiryczną rzeczywistością: egzystencją i transcendencją. Pierwszej nie da się udowodnić ani poznać, można ją tylko odczuć w granicznych sytuacjach życiowych. W mowę bezwzględnie zrealizowanej transcendencji należy się natomiast wsłuchiwać. Filozofowanie ma nadto charakter asymilujący (dokonuje się w dynamicznej oscylacji między światem doświadczenia a wspomnianymi nieempirycznymi rzeczywistościami) i pobudzający ludzki umysł oraz praktyczną egzystencję [63].

Pokrewny Jaspersowi jest literat G. Marcel (ur. w 1889) [64]. Jeśli bywa uznawany za pierwszego francuskiego egzystencjalistę, to w sensie specyficznym, sokratesowskim, niezależnym ani od Kierkegaarda, ani od Heideggera. Filozofia ma prowadzić do nieontologicznej metafizyki, której jednak nie zbudował. Sama nie stanowi doktryny, lecz jest ekspresją własnej osobowości, bo filozof nie posiada poglądów, lecz jest tożsamy z nimi. Stąd uprawianie filozofii identyfikuje się z przeżywaniem metafizycznego niepokoju, dążeniem do wspólnoty ludzkiej i Boga, sposobem bycia (uczestniczeniem w istnieniu). Jeśli można tu mówić o metodzie, to sprowadza się ona do refleksyjnego rozważania sytuacji egzystencjalnej i jej czystego opisu. Nie ma tu racjonalnej analizy i intuicyjnego ujmowania przedmiotu oraz opisu fenomenologicznego w ści-

---

Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris 1947; A. Lichtigfeld, *Jaspers's Metaphysics*, London 1954; *Karl Jaspers*, ed. P. A. Schilpp, NY 1957; X. Tilliette, *Karl Jaspers*, Paris 1960; *Karl Jaspers*, hrsg. Kl. Piper, München 1963; O. Schrag, *Jaspers; Beyond Traditional Metaphysics and Ontology*, „Intern. Philos., Qu.", 5 (1965) 163—182.

63 Swoistą interpretację egzystencjalizmu Jaspersa (i Kierkegaarda) dał J. Wahl (ur. 1888): *Traité de Métaphysique*, Paris 1963 oraz *Métaphysique et expérience*, Paris 1964. Jego egzystencjalizm negatywny (nie można mówić wprost o egzystencji) to historyczno-poetycka dialektyka konkretu.

64 Najważniejsze pozycje: *Journal métaphysique*, Paris 1927; *Etre et avoir*, Paris 1935 (tłum. polskie Warszawa 1962); *Du refus à l'invocation*, Paris 1940 (tłum. polskie, Warszawa 1965); *Homo viator*, Paris 1945 (po polsku Warszawa 1959) oraz *Le mystère de l'être*, I-II, Paris 1951. Por. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1947; R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, Louvain 1953; X. Tilliette, *Philosophes contemporains: G. Marcel, M. Merleau-Ponty, K. Jaspers*, Paris 1962; K. Gallagher, *The Philosophy of G. Marcel*, NY 1962.

słym sensie. Słusznie zaś mówi się tu o misterium ontologicznym lub ontologii skrajnie konkretystycznej.

Z egzystencjalistyczną metodą filozofowania wiążą się czasem niektóre personalistyczne ontologie, znacznie zresztą różniące się między sobą [65].

Przegląd metod filozofowania zakończy w tym paragrafie omówienie tzw. filozofii ducha [66]. Wyrosła ona z doktryny platońskiej przy współudziale bergsonizmu i spirytualizmu Maine de Birana. Metafizykę traktuje nie jako teorię obiektywnych przedmiotów, lecz rozważanie duchowego wnętrza ludzkiego. Tam znajduje się pierwotną ideę bytu, która posiada cechę realności. Na tej drodze da się odnowić egzystencję osobistą człowieka. W tym ostatnim zbliżali się do egzystencjalizmu, stąd zwali się niekiedy ideoegzystencjalistami. Metoda proponowanej metafizyki ma być prosta i na wskroś osobista (indywidualistyczna, dostosowana do poszczególnej osobowości). Należy uwzględnić całe doświadczenie i posługiwać się przede wszystkim refleksją oraz dialektyczną analizą świadomości. Dialektyka ta wygląda na zbyt twórczą i docierającą jedynie do idei bytu, co w rezultacie prowadzi do idealizmu.

METHODS OF MODERN METAPHYSICS

(Part I)

The ways of pursuing metaphysics have become so numerous and varied today that the need for some classification is obvious. In fact they differ so much that one may doubt whether they can still be ranged under the common name of metaphysics. That is why, we must first explain how this term should be understood so as to cover all modern trends and sty!es adopted in this discipline. Next a distinction must be drawn between actually applied methods and others which are simply suggested or advised in a particular metaphysical approach. The paper is essentially devoted to both kinds.

Following the introductory terminological remarks, the choice of the principles governing the systematics of the methods of metaphysics today is examined. Ulti-

65 Por. np. M. Bierdiajew (1874—1948) ze swą koncepcją idealistyczno-mistycznej antropodycei (*Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946), M. Buber (1878—1965) ze swą filozofią dialogu (*Ich und Du*, Frankfurt 1922 oraz *Between Man and Man*, NY 1948; G. Gusdorf (ur. 1912) ze swą psychoanalizą doszukującą się mitu u podstaw antyinte'ektualistycznej metafizyki (*Mythe et métaphysique*, Paris (1953) 1963 oraz *Traité de métaphysique*, Paris 1956).

66 Jej głównym reprezentantem w metafizyce był L. Lavelle (1883—1951). Pod uwagę bierze się jego: *La dialectique de l'éternel présent*, I-IV, Paris 1928—1951; *Introduction à l'ontologie*, Paris 1947 oraz *Manuel de Méthodologie dialectique*, Paris 1962. Inni znani przedstawiciele to: R. Le Senne (1882—1954) i J. Guitton (ur. 1901).

mately two principles have been accepted: a more historical one — according to the most distinct philosophical trends — and a second one, more systematic, according to the accepted starting point in metaphysics and the tasks ascribed.

The first part of the study, presented here, gives a cyclopedic description of the characteristics of metaphysical methods, grouped in the main philosophical trends of today. In the first set are grouped methods belonging to a very large trend which may be called scientistic and intuitive philosophy (among others, Bergson, Teihard de Chardin, Whitehead, Collingwood, Gonseth, G. Martin and N. Hartmann). The second group represents analytical philosophy developing in three stages: I — Moore, Russell; II — Wittgenstein, Russell and some neopositivists; III — Wittgenstein, Wisdom, Ryle, Lazerowitz, Strawson. Phenomenology and existentialism are grouped together because their methods intercross: phenomenological method — Husserl, Scheler, Conrad-Martius, Ingarden, Landgrebe, Fink, Ricoeur; phenomenological and existential method — Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty; existential method — Jaspers, Marcel and the so-called *philosophie de l'esprit* (Lavelle, Le Senne, Guitton). The last group, Peripatetic philosophy, will be considered in part II.